BIBLIOTECA TOMISTA
Director: M.-D. CHENU O.P.

XXXIII

LA TEOLOGÍA COMO CIENCIA EN EL SIGLO XIII

M.-D. CHENU

Traducción de Cristian Cano

ERMITA DEL PARACLETO, 2024

BIBLIOTECA TOMISTA
Director: M.-D. CHENU O.P.

XXXIII

LA
TEOLOGÍA COMO CIENCIA
EN EL SIGLO XIII

Por
MARIE-DOMINIQUE CHENU O.P.
Traducción al castellano realizada por el Prof. Cristian Cano

Tercera Edición
Revisada y ampliada
Segundo tiraje

PARÍS
LIBRERÍA FILOSÓFICA J. VRIN
6, PLAZA DE LA SORBONA, V°
1969

A la memoria de:

P. GARDEIL
P. MANDONNET
P. LEMONNYER

Maestros de La SAULCHOIR

PROLOGO A LA EDICIÓN EN CASTELLANO

He aquí un ejemplar más de la valiosa aportación del teólogo francés Marie-Dominique Chenú O.P. Se trata de "La teología como ciencia en el siglo XIII", un estudio monográfico—puesto que en sí se trata de una investigación incorporada a la *Revista Tomista* en su número XXXIII—de gran profundidad y un prístino lenguaje inteligible, cuyo alcance se puede vislumbrar en otros teólogos que pronto echarían a andar la maquinaria de un pensamiento innovador y progresista, no solo en el campo directamente teológico, sino también en el ámbito de la filosofía, la historia y la cultura, puesto que nos encontramos con las betas fundamentales que configuraron el pensamiento teológico del siglo XIII, este siglo que significó un tiempo de esplendor para la espiritualidad cristiana y de poder para la sociedad dirigidad igualmente por un profundo sentimiento religioso; asi que, de la mano de la Iglesia y los modos organizativos que ya venía cimentando, la sociedad occidental alcanzó un punto álgido en la configuración de su propia cultura. Dentro de este contexto, la teología obtuvo el estatus de ciencia, lo que quiere decir que, de un saber hasta cierto punto importante e inclusive piadoso, de conocer y vivir la fe, se pasó a un campo epistemológicamente estructurado, asociado en principio, a las escuelas monásticas y catedralicias para, finalmente, insertarse a la Universidad y convertirse en la noble tarea de los *Magister*. En este sentido, pronto vemos surgir la figura del *Teólogo* en cuanto tal. Mientras antes se hablaba solo de los Padres de la Iglesia como maestros y conocedores (doctores) de las Escrituras; de los Santos y Confesores cuya vida ejemplar servía de guía para las almas piadosas; ahora también se hablará de los *Teólogos*, como aquellos maestros de las Escrituras y de la Doctrina, del espíritu del hombre y de la vida, de las virtudes y de la instrucción. La teología, adquiere pues, el andamiaje más seguro y fuerte en el que se habría de desarrollar ese particular interés del creyente de participar de su fe de un modo activo, de ahondar e inquirir por aquello que ya de por sí, su fe le sumministra.

Con razón se habla de un «Renancimiento» en el siglo XII, puesto que no solo surgen nuevas fomas, sino también nuevas estructuras, nuevos oficios, nuevos estados y, en consecuencia, una nueva Iglesia. El adjetivo «nuevo» parece dominar la escena de los acontecimientos y, por ello, nos resulta nutricioso encontrarnos con esta reconstuccion de la historia, sin la cual, no se pueden comprender los siglos posteriores. De la mano del R.P. Chenú, la investigación avanza en su propósito de interpretar un siglo que nos ofrece luces en la hermenéutica eclesial de Occidente e inclusive, en el afán personal del cristiano que busca profundizar su propia fe. Este es el objeto principal de dicha reconstrucción, de ahí que el título se limite a *la Teología* como eje transversal del resto de elementos que aglutinan la historia de este siglo.

Con la publicación de este texto fundamental creemos acercar al lector de habla castellana al pensamiento y aporte del teólogo dominico, pionero de la teología que inspiró al Concilio Vaticano II y, sobre todo, al teólogo de los signos de los tiempos. Hasta ahora solo contamos con muy pocas de las obras y artículos en español escritos por el R. P. Chenú, de su basta tarea de investigación, pero en su mayoría, se encuentran solo en francés o alemán, por esta razón, nos ocupamos en la traducción de esta monografía básica en el estudio de la teología. Cualquiera que se inicie en el estudio de la teología cristiana debe conocer la historia de su configuración en cuanto saber científico, puesto que nos descubre cada una de las hebras que se fueron inbricando paulatinamente hasta convertirla en una verdadera ciencia, tan a su modo y según su forma propia, que, a diferencia de otras ciencias, la teología adquirío un estatus de ciencia muy singular y, a veces, hasta dispar con sus hermanas *liberales* o *reales*.

A esta traducción no subaye otra intención que difundir generosamente el invaluable aporte del teólogo francés en el trabajo intelectual de habla hispana. En la medida de lo posible hemos conservado el talante claro y preciso, tanto como estilizado, del R. P. Chenú, el cual ha supuesto una cierta dificultad a la hora de determinar el sentido de una idea o siquiera la lógica de un párrafo, creo haberlo logrado con éxito, en la medida en que la simpatía por la visión tan integradora y profunda de nuestro autor aparecía progresivamente mientras avanzamos en el ejercición de traducción. Sin esta simpatía, creo, sería pimposible identificarse con el pensamiento del autor, cun su intención y su capacidad. Desde la discreción y la soledad monástica del Paracleto, ponemos a disposición del lector esta traducción para cultivo de su espíritu creyente.

Cristian Cano, enero de 2025.

PREFACIO[1]

Al considerar las cosas en su génesis,
obtenemos una perfecta comprensión de ellas.
ARISTÓTELES, I Pol., 2, 1252 a 24.

Un ensayo, publicado previamente en *Archives of Doctrinal and Literary History of the Middle Ages*[2], tendía a mostrar cómo, a través de la introducción de la epistemología aristotélica, la teología en cuanto ciencia se constituyó en una reflexión explícita en el siglo XIII. Santo Tomás de Aquino fue el maestro de esta operación a gran escala, la cual debía comandar el ulterior desarrollo de la *Doctrina Sagrada*. La génesis de esta metodología, sus preparativos, sus reacciones y las resistencias que encontró, dieron testimonio de esta gran obra de Santo Tomás, cuyos textos, leídos así en su ambiente nativo, adquirieron vigor histórico, en apoyo de una interpretación interna que se ha mantenido firmemente durante siete siglos.

Las conclusiones de este trabajo obtuvieron el asentimiento de los más cualificados estudiosos durante diez años[3]. Entonces surgió la discusión, ya sea a partir de elementos hasta ahora inéditos, ya sea en los detalles de las soluciones, o ya en el problema mismo. Se reivindicó una influencia capital para Alberto Magno, el maestro de Santo Tomás[4]; se destacó sobre todo, la aportación principalísima de los anteriores

[1] Prefacio a la segunda edición, con una nota adicional.

[2] Volumen II, 1927, pág. 31-71. Segunda edición, 1942; gramo. En 8, 125 p. Mientras tanto: Posición de teología, en *Rev. des Sc. phil. y théol*., XXIV (1935), pág. 232-257; *Una escuela de teología. Le Saulchoir*, 1937 cap. 3: Teología, pág. 51-77.

[3] *Cf.* Entre otros autores: M. GRABMANN, *Il concetto di scienza secondo S. Tommaso d'Aquino e le relazioni della fede e della teologia con la filosofia e le scienze profane*, en *Riv. di filos. Neo-scol*, XXVI (1934), pp. 127-155; *De theologia ut scientia argumentativa sec. S. Albertum magnum et S. Thomam Aq*., en *Angelicum*, XIV (1937), pp. 39-60 et P. WYSER, *Theologie als Wissenschaft*, Salzburgo, 1938.

El padre Bonnefoy (ver más abajo) dirá: "No soy el único que se ha dejado convencer y ha aceptado por un momento la tesis del padre Chenu sobre la profundidad innovadora de Santo Tomás en esta cuestión. Me parece superfluo enumerar los autores que lo apoyaron, pero la importancia de este movimiento exige una aclaración".

En su obra *Die theologische Erkenntnis und Einleitungslehre des hl. Thomas von Aquin*, Friburgo (Suiza), 1947, M. GRABMANN retoma de principio a fin la exégesis histórica y doctrinal que propusimos, en la segunda edición, 1942.

En contra, P. Parente, *Osserv. Romano*, 9 de febrero 1942: Padre Chenu "... desacredita la teología escolástica, su carácter especulativo, su método, el valor de las conclusiones que extrae de los datos revelados; y este descrédito recae, entonces, sobre Santo Tomás".

[4] M. CUERVO, *La teología como ciencia y la sistematización teológica según S. Alberto Magno*, en *Ciencia tomista*, XLVI (1932), pp. 173-199.

maestros franciscanos, en particular la de Eudes Rigaud y la interferencia de temas agustinianos, de modo que, las teorías aristotélicas parecían más complejas y más fructíferas[5].

Pronto se puso en duda la base misma del problema, con la interpretación general del pensamiento de Santo Tomás, de si se eliminaron ciertas tendencias y sobrecargas del escolasticismo posterior o si, mediante una cuidadosa exégesis, se pretendía ampliar la calificación de la ciencia y concluir según él, con la sentencia de: la razón es ajena a la doctrina sagrada[6]. También se dedicó un trabajo sólido al análisis arquitectónico de la doctrina del Maestro[7].

Por nuestra parte, una familiaridad asidua con la obra de Santo Tomás, con el ejercicio mismo de la obra teológica que ella realmente revela y más allá de las metodologías explícitas, ha dado más cuerpo a percepciones aún frescas y ha confirmado de manera auténtica el muy vivaz sentimiento –experimentado en la vida contemplativa y estudiosa del hermano Predicador– de una conexión estrecha y consustancial entre fe y teología. La repetida complacencia con la que se leyó y enseñó el *Itinerarium mentis* de San Buenaventura amplió y aseguró dicha visión. Una colaboración fraterna, en un equipo preocupado por los problemas metodológicos, hizo que el esfuerzo resultara deleitable[8].

Así, el ensayo original requería más que correcciones, una revisión tanto de su documentación como de sus perspectivas. Sin embargo, hemos excluido expresamente cualquier forma de controversia; el beneficio que aporta la lectura de las obras citadas será fácilmente discernible por sus autores, a quienes estamos sinceramente agradecidos. Los lectores también notarán rápidamente las modificaciones realizadas en los detalles de la exégesis, así como el enderezamiento del eje mismo de la construcción. Anteriormente habíamos cedido a una interpretación un tanto pesada de la función deductiva en la razón teológica, y señalado su papel en fórmulas abruptas, inclinando en esta dirección el pensamiento de Santo Tomás, más flexible en verdad, tanto para la transposición del concepto de *ciencia* en la *doctrina sagrada* sólo para la variedad de funciones de la razón; la deducción ciertamente tiene calidad científica en teología, pero no es

---

[5] B. PERGAMO, *De quaestionibus ineditis P. Odonis Rigaldi, P. Gulielmi de Melitona et codicis Vat. lat. 782*, *circa naturam theologiae, deque earum relatede ad Summam theologicam P. Alexandri Halensis*, en *Arch. franc. hist*., XXIX (1936), pág. 3-54, 308-354.

[6] J.-P. BONNEFOY, *La théologie comme science et l'explication de la foi selon S. Thomas d'Aquin (La teología como ciencia y la explicación de la fe según Santo Tomás de Aquino)*, en *Efem. Theol. lovan*., XIV (1937), págs. 421-446, 600-631; XV (1938), págs. 491-516. Reimpreso por separado con el título *La naturaleza de la teología según Santo Tomás de Aquino*, París, Vrin; Brujas, Beyaert, 1939, 87 págs. (con una posdata en respuesta a los artículos del padre Gagnebet).

[7] P. WYSER, *Theologie als Wissenchaft*. Salzburgo, Pustet, 1938; en-8, 218 págs. R. GAGNEBET, *La nature de la théologie spéculative (La naturaleza de la teología especulativa)*, en *Rev. Thom*., XLIV (1938), págs. 1-39, 213-255, 645-674.

Y la reseña de P. M.-J. CONGAR sobre estas obras, en *Bulletin Thomiste*, XV (1938), pp. 490-505, 528-529.

[8] *Cf.* entre otros, M.-J. CONGAR, artículo *Teología*, en el *Dict. Theol. Cath*., XV, col. 398-502. TH. DEMAN, *Componentes de la teología*, en *Rev. cs. phil. théol.*, 28 (1939), págs. 386-434; L. B. GUÉRARD DES LAURIERS, *Statut inductif de la théologie-Estado inductivo de la teología*, ibid., XXX (1941), págs. 28-51. Pero es a muchas otras referencias espirituales a las que debo referirme.

la operación principal ni la más valiosa, *in intellectus fidei*. Creemos que aquí debemos resistir la lógica de Cano, quien determinó una exégesis demasiado rígida. Además, para Santo Tomás, "la calidad científica de la teología no proviene de la deducción de nuevas verdades, sino de la construcción racional de la enseñanza cristiana mediante la conexión de verdades-conclusiones con verdades-principios"[9].

Por lo tanto, retomaremos sustancialmente la conclusión de la primera edición, no sin importantes matices: "Santo Tomás supo –y se atrevió– a plantear claramente el principio de una aplicación integral de los mecanismos y procesos de la ciencia al dato revelado, constituyendo así una disciplina orgánica donde la Escritura, artículo de fe, ya no es el tema en sí, el tema de presentación e investigación, como en la *sacra doctrina* del siglo XII, sino *el principio*, previamente conocido[10], desde el cual trabajamos, y trabajamos de acuerdo con todos los requisitos y leyes de la *demostratio* aristotélica[11].

"Santo Tomás primero": aquí también aportamos detalles y matices. La salida a la luz de piezas inéditas y una lectura más comprensiva de maestros anteriores nos han hecho apreciar mejor la agudeza de ciertos pasos preparatorios; Buenaventura, sobre todo, tiene un gran conocimiento del trabajo que realiza y expresa la situación técnica de la cuestión con fórmulas alegres. Para transmitir mejor las etapas del progreso, no sólo las cronológicas, sino los compromisos doctrinales, con sus dificultades, sus opciones y su espíritu, hemos sustituido un análisis sucesivo de las piezas, por una distribución de los temas entrelazados, de manera que, la misma afirmación fija los puntos de emergencia de la reflexión epistemológica. Así, sin bloquear cronológicamente a las muy diferentes generaciones de maestros que, entre 1220 y 1270, se enfrentaron a la avalancha del aristotelismo, hacemos más justicia a su esfuerzo particular y obtenemos una presentación más orgánica de las soluciones, a lo largo de un problema más agudo.

Lejos de disolver el pensamiento de Santo Tomás en material anónimo, tales investigaciones pondrán de relieve la originalidad decisiva de sus planteamientos, en la solidaridad misma de los problemas y de las técnicas. La tenaz renuencia de la sabiduría agustiniana a abrirse a la razón aristotélica en el corazón de la fe, nos hace sensibles a la dificultad de la empresa y a la calidad sintética de la solución: éste es el título científico mismo de la teología que requerirá la Presencia mística de la fe. La teoría de la *subalternación* de las ciencias resuelve la antinomia que encontraron los maestros anteriores, llevados de algún modo por su propio trabajo a observar las múltiples actividades racionales del *intellectus fidei*, sólo consintieron en dejar pasar la palabra "*ciencia*" enervándola con su poder y sus exigencias. Kilwardby denuncia su ambigüedad y Rigaud que, sin embargo, utiliza la epistemología aristotélica, se niega a mantener su significado correcto. Esto se debe a que ni unos ni otros, salvo en el principio—en Buenaventura, por ejemplo—, han aplicado la teoría de la

[9] M.-J. CONGAR, en *Bulletin thomiste*, 1938, p. 500.

[10] "*Articuli fidei, qui sunt principia hujus scientiae ad cognitionem divinam, …supponuntur in scientia nostra...*". En *lib. Boetii de Trin*., qu. 2, art. 2, anuncio 5.

[11] *La théologie comme science au XIIIe siècle*, en *Arch. hist. doct. litt. dum. a., t.* II, 1927, p. 33.

subalternación de las ciencias, gracias a la cual sólo podemos explicar el uso del aparato científico en la doctrina sagrada, y así, modificar internamente sus leyes para tal efecto, sin desvirtuarlas.

Rara vez un contexto literario y doctrinal otorga tal valor a textos cuya extrema discreción –especialmente en la *Summa*– podría ocultar su fuerza y novedad. Los artículos más extensos del opúsculo sobre Boecio aparecen, desde esta perspectiva, en su plenitud: una obra maestra de epistemología sobrenatural, en la muy joven maestría de Tomás de Aquino en París (1256-1257). Nada se pierde aquí, por otra parte, de los análisis anteriores del *Comentario a las Sentencia*s, donde Santo Tomás aún no conoce la subalternación, pero donde se describe en términos sorprendentes la iluminación efectiva de la fe en la sagrada doctrina.

Como en nuestra primera monografía, nos limitamos a la cuestión propiamente dicha de la teología en cuanto ciencia, la que, en el prólogo de la *Summa*, es objeto de los artículos 2: *Utrum sacra doctrina sit scientia*, y 8: *Utrum haec doctrina sit argumentativa*[12], doble cuestión que sólo se plantea formalmente en el segundo cuarto del siglo XIII y a partir de una percepción muy fructífera de Guillermo de Auxerre (antes de 1220) asimilando los *artículos de fe* del conocimiento sobrenatural a *los principios* que rigen la construcción de la ciencia. Ciertamente, la dialéctica se ha utilizado durante mucho tiempo en el dominio de lo revelado, y el régimen académico de las *quaestione*s ha emancipado a la especulación de la estrecha tutela de los textos. Un capítulo preliminar evoca esta etapa anterior; pero nos centraremos directamente en el esfuerzo de reflexión mediante el cual, tras tomar conciencia de este uso de la razón en la *doctrina sacra*, aceptamos explícitamente su legitimidad, proclamando que, teniendo el derecho y la función de la ciencia, podría y debería, incluso bajo las enmiendas más austeras, aceptar las sus exigencias y sus procedimientos.

Esta extraordinaria ampliación de la antigua fórmula anselmiana *Fides quaerens intellectum*—deberíamos decir—esta transposición, ya que el espíritu aristotélico que la implementa y la fecunda con una savia nueva, fue obra de Santo Tomás. Obra que va más allá de la historia profesional de la teología, porque es el episodio más sensacional de la entrada de Aristóteles en el cristianismo, en un tiempo y en un ambiente donde un resurgimiento de la evangelización, con San Francisco y Santo Domingo, dio alma al renacimiento más audaz de la razón griega en el siglo XIII.

Le Saulchoir. **7 de marzo de 1942**

[12] No hace falta decir que la doctrina de la fe está constantemente involucrada en este estudio de la naturaleza de la teología. *Cf*. Contribución a la historia del tratado de la fe (Comm. hist. de II II, qu. I, art. 2), en *Melanges Thomistes*, París, 1923, pp. 123-140; *La psychologie de la foi dans la théologie du XIII siècle* (*La psicología de la fe en la teología del siglo XIII)*, en *Et. d'hist. litt. et doct. du XIIIe siècle*., París y Ottawa, 1932, págs. 163-191.

Estamos en deuda aquí, más de lo que podríamos decir, con P. GARDEIL, particularmente en su obra *The Revealed Data and Theology*, París, 1908, dos. ed., 1932. Nos referimos también con agrado a las enseñanzas del Padre GARRIGOU-LAGRANGE, en su *De revelatione*, Roma, París, 1918.

* * *

Esta tercera edición registra los elementos que han surgido durante los últimos quince años a partir de la publicación de textos e investigaciones sobre las doctrinas medievales[13].

Se cree que también presenta, a nivel de estudio histórico de los textos de los maestros del siglo XIII, una luz preciosa para la resolución de las recientes controversias, en Francia y en los países de habla alemana, sobre la naturaleza de la teología; porque la historia de la teología nutre la teología[14].

Nos parece expresamente confirmado que la teoría de la *subalternancia* de las ciencias (cap. V) es la pieza técnica de una elaboración epistemológica capaz de explicar el uso "científico" de la inteligencia en teología, incluso cuando esta ciencia teológica no tiene existencia posible excepto dentro del misterio de la Palabra de Dios[15].

Finalmente, y por ello, esta función “científica” de la teología, tal como fue definida en el siglo XIII, supone, para su propio equilibrio, una elaboración contemporánea de los propios textos sagrados en su contenido inmediato; esto es lo que llamamos teología escritural. Sabemos bien que esta función era considerada primaria, doctrinal y pedagógicamente, no sólo en la época de la teología monástica, sino también en las escuelas, en el siglo XIII, en plena expansión de las Universidades. Por lo tanto, nuestro breve estudio pide, bajo pena de ser unilateral en su implementación, otra investigación, algunos de cuyos elementos se encontrarán en los trabajos actuales sobre el método de la teología en la Edad Media[16].

---

[13] Nos complace observar, entre otras cosas, la investigación definitiva sobre la gran obra de Alexandre de Halès. Los Prolegómenos del P. DOUCET (*Alexandri de Hales Summa theologica*... Tomo IV, Quaracchi, 1948) arrojan luz, sobre la doctrina sacra como en otros lugares, hasta los detalles editoriales, sobre el trabajo en curso en las generaciones de 1220 a 1245. en una hora decisiva del “escolasticismo”. No dejaremos de utilizar la excelente y particularmente necesaria edición de *Comm. en Boetium de Trinitate*, de B. DECKER, 1955.

[14] Controversias entre teólogos de habla alemana sobre la teología kerigmática (*Verkündigungstheologie*); cf. bibliografía crítica en *Bull*. *Thomiste*, VI (1942), pág. 355-382. Controversias entre teólogos franceses, en 1945-1947; cf. bibl. crítica, *Ibídem*., VII (1943-1947), pág. 472-498.

Y además: J. BEUMER, *Theologie als Glaubensverständnis*, Würeburg, 1953 RAHNER, *Schriften der Theologie*, Einsiedeln-Köln, Bd. I, 1954, cap. 1, G. SÖHNGEN, *Philosophische Einführung in die Theologie*, Friburgo, 1955; G. CAMPS, *Bases de una metodología teológica*, Abadía de Montserrat, 1954.

[15] *Cf.* BEUMER, *Thomas von Aquin zum Wesen der Theologie,* en *Scholastik*, 1955, 195-214.

[16] *La théologie du XII siècle* (en prensa), cap. 8; y *La théologie scripturaire au XIIIe siècle.*

CAPITULO I

DE LA DIALÉCTICA A LA CIENCIA

_____

BASADO EN «EL TEXTO»

La teología es la ciencia de un libro, el libro de los libros, la Biblia. Es así por derecho, porque, en cuanto ciencia de Dios, encuentra en este libro la palabra de Dios, la revelación de Dios. De hecho, fue en todos los tiempos, según las diversas formas de pedagogías, pero particularmente en la Edad Media donde la enseñanza, en todas las facultades, estaba basada en los *texto*s y, por tanto, la enseñanza de la teología, se afincó espontánea y continuamente sobre el texto de la palabra de Dios[17].

El hecho de que este texto fuera parte de una tradición donde, en una superficie más amplia—ya sea en valor declarativo o en su propia capacidad de expresión—se cumplió la revelación, no modificó las formas y medios de enseñanza, no más que los de la construcción de la teología. Porque esta tradición viene a agruparse en torno al texto, expresándose y consolidándose también en textos–patrísticos, litúrgicos, canónicos, eclesiásticos–que componen alrededor de la *pagina sacra* un comentario casi continuo de doctrina, de "*sentencias*", como se decía entonces, es decir, declaraciones autorizadas, en diversos grados, dentro de la fe, y por tanto en el desarrollo de la teología a que esta fe da origen.

Así, el principio interior y excitante de la teología, la fe, que es, en su luz espiritual, algo intemporal, libre en sí misma de todo recurso especulativo y pedagógico, se encuentra, sin embargo, ligada esencialmente a una materia textual, a un "escrito" y, por lo tanto, se sitúa dentro de esta economía de la revelación, de aquí que, normalmente desarrollará su gran obra teológica a través de los modos y procesos de *un estudio del texto*. Por lo que podemos subrayar dos rasgos característicos; uno general: el teólogo, a diferencia de otros estudiosos, no centra su mirada en las cosas, en las realidades perceptibles a la experiencia, sensibles o espirituales, sino en las *palabras*, las frases y los escritos; su curiosidad no se renueva con el descubrimiento de nuevos objetos, sino con la lectura de textos una y otra vez; el shock fructífero que experimenta el científico ante los hechos imprevistos, ante las nuevas experiencias, esta "atención"—como dice Descartes—que tensa su espíritu, el teólogo se ve privado de ella, y su único recurso está en la presencia

[17] *Cf.* H. DENIFLE, *Quel livre servait de base à l'enseignement des mattres en théologie dans l'Universite de Paris (¿Qué libro sirvió de base para la enseñanza de la maestría en teología en la Universidad de París?)*, en *Revue thomiste*, II (1894), pp. 149-161.

del Espíritu, ciertamente, la meditación del "don revelado" que ningún invento ha proporcionado. *Fides ex auditu*.

De ahí esta consecuencia más particular: sus instrumentos de trabajo adecuados serán las técnicas actuales, aquellas que están a su alrededor o en otras disciplinas, para el procesamiento de los textos. En un entorno cultural determinado, explotará, en la medida de su clarividencia y de su audacia, los métodos establecidos por los gramáticos, los retóricos, los críticos, los historiadores, los juristas, en una palabra, por todos los *textualistas* y a todos los niveles, a fin de encaminarse hacia el análisis y la interpretación de textos. Dado que la palabra de Dios se expresó en el lenguaje humano, fluyendo en las palabras, oraciones, imágenes, estructuras y géneros literarios del habla humana, esta "escritura" divina encontrará sus formas de inteligibilidad a través de las formas mismas de interpretar palabras, oraciones, figuras y géneros literarios del lenguaje humano. Así, en su primer estado, la teología es normalmente *un comentario* y, a lo largo de su curso, se desarrollará en constante referencia a estructuras relacionadas con la enseñanza del derecho. Especialmente en la Edad Media, canonistas y teólogos trabajaron en incesante colaboración en formas análogas e inclusive, intercambiables.

La historia técnica de la teología está íntima y totalmente controlada por esta exigencia, que, aunque permanente y difusa, no es menos determinante bajo las más libres efervescencias del espíritu. En consecuencia, es obvio que, tanto en sus etapas principales como en los detalles de sus esfuerzos, la teología estará unida a los *modos* y *medios* de las pedagogías textuales de la cultura contemporánea. Las renovaciones de estas pedagogías, los renacimientos basados en el recurso innovador aplicado a textos antiguos, serán para ella—si sabe tener en cuenta sus recursos—oportunidades admirablemente propicias para su propia renovación y para su propio renacimiento. Así, el "renacimiento" carolingio, el "renacimiento" de los siglos XII y XIII, el "renacimiento" del *Quattrocento*, serán, en Occidente, horas decisivas de su evolución. La luz soberana de la fe, especialmente entre los maestros y los santos doctores, ciertamente queda libre de este equipamiento; pero su condición humana la vincula, sin embargo, a fin de construir *la teología*, a estos modestos comportamientos del espíritu.

Este texto básico, este Libro a partir del cual se desarrolla la teología, es, sin emabrgo, una *historia*, una *historia santa*. En formas literarias muy variadas, se presenta, así como una historia, un relato de una serie de acontecimientos, desde la creación hasta la consumación final, todos controlados, en la unidad de una economía providencial, por el acontecimiento mayor de la venida del Hijo de Dios, él mismo presentado en una historia, desde el nacimiento hasta su muerte y resurrección. Por esta razón, la *Pagina Sacra* impone a su lector leyes particulares de inteligencia que no son requeridas por los textos de autores seculares, también leídos en las escuelas. Pero lo que lleva al extremo esta diferencia y complica el problema es que, en el texto sagrado, expresión del plan de Dios, los acontecimientos no componen una simple sucesión,

pasada, presente, futura, donde no existiría una continuidad progresiva para los grandes acontecimientos de la Encarnación y el Retorno del Salvador; antes bien, estos acontecimientos se entrelazan en esta preparación, de tal modo que los primeros son la prefiguración de los hechos de la etapa posterior: la antigua alianza en su conjunto representa a la una nueva, en la que la anticuada carta histórica adquirirá un significado espiritual aún válido; y de la misma manera, la nueva alianza representa, en su preparación, la consumación de la alianza final. Jerusalén no es sólo la ciudad histórica de David, sino la imagen del reino mesiánico, de su etapa prototípica, primero, en la fundación de la Iglesia, de su cumplimiento luego, en la Ciudad celestial. El Éxodo es, mucho más que la aventura de los israelitas en busqueda de la tierra santa, el "*tipo*" del camino del pueblo de Dios y del camino del cristiano. El Templo no es sólo el edificio glorioso de Salomón, sino el *tipo* de la Iglesia, y también del alma, la morada de Dios. La transposición, *la alegoría*, es pues la ley continua de este texto sagrado. Toda la tradición patrística y litúrgica impuso este principio y orientó permanentemente su aplicación.

Tal exégesis, en la profundidad de los significados sagrados, era por tanto doblemente irreductible a una cierta forma de conocimiento racional, cuyo método se desarrolla en definiciones, en razonamientos y en demostraciones. Ciertamente esta comprensión del dato bíblico podría desarrollarse, pasando de la simple lectura de la letra (*littera*) a la comprensión de la doctrina (*sententia*); pero es de esperar que sus técnicas textuales, incluso cuando utilicen herramientas gramaticales, dialécticas y retóricas, opongan resistencia a una construcción especulativa que las abrumaría. De hecho, los textualistas tradicionales se quedaron—como veremos—hasta mediados del siglo XIII, atrasados en el desarrollo de las *cuestiones*. Es precisamente esta línea de resistencia la que nos revelará los puntos de paso desde las simples herramientas dialécticas de las siete artes—en todo momento más o menos aprobadas por los comentaristas—a una elaboración sistemática del don revelado en forma de cuerpo científico, es decir, en una *summa theologica*.

Desde esta perspectiva, podemos describir la obra de la teología medieval de los siglos XII y XIII como el paso progresivo de la dialéctica a la ciencia, observando inmediatamente que, por muy continuo que sea—técnica e históricamente—, este paso implica una diferencia de nivel y un cambio importante de planes, porque de la dialéctica, el modesto arte liberal del *trívium*—que en definitiva no era más que una técnica de elaboración verbal y conceptual—, se pasa a una filosofía del espíritu, que, más allá de las formas racionales, incluye el conocimiento del mundo y del hombre. El renacimiento de la Antigüedad, aristotélica en este caso, incluyó, en el siglo XIII, como incluiría en el siglo XVI, *un humanismo* y, en el sentido directo de la palabra, *un naturalismo*.

GRAMÁTICA, DIALÉCTICA Y RETÓRICA

La primera disciplina textual implementada en la renovación de la cultura que emprenderán Alcuino y los maestros de la escuela palaciega, bajo el alto patrocinio de Carlomagno, será *la gramática*. O dicho más precisamente: en la explotación cada vez más orgánica y consciente de las siete artes liberales, el *trivium* y *quadrivium*—que constituyen el programa de la teología de la época—, *la gramática*, o ciencia de las palabras, fue el primer y uno de los más adaptados instrumentos. Herramienta modesta, pero muy eficaz. La resistencia que encontró este primer esfuerzo de crítica racional aplicada al texto sagrado sería suficiente, por sí sola, para revelar su eficacia. Reducir una imagen a su valor abstracto, interpretar una figura de la palabra o una figura del pensamiento y delimitar el alcance de una alegoría cuyo simbolismo desborda tan fácilmente el primer punto; dicho resumidamente—para hablar el lenguaje de la época—: aplicar a la *sacra pagina* la teoría de los *tropi* y de las *Categorías* (*schemata*)[18]es ya una gran audacia para un creyente. Muchos teólogos no se resignaron, en el justo sentimiento de la trascendencia de la fe y de sus objetos, a dejar sus expresiones sujetas a las leyes y procesos del lenguaje humano. Si Dios habla, pensaron, debe conocer su gramática mejor que Donato y Quintiliano; no leamos sus palabras con los ojos y la gramática de estos paganos[19]. No se dieron cuenta de que es precisamente la economía de la Revelación, en cuanto se expresa y se encarna en el lenguaje del hombre, ya sea el de Moisés, ya el de Pablo o el de Donato, que se realizará en el lenguaje auténticamente humano del hijo de Dios.

De Alcuino a Berengario de Tours, y hasta Abelardo, este fermento de crítica gramatical (digamos: el de las dos artes del *trivium*: la gramática y la retórica, que incluye en sí mismo), labró la pasta pesada y delicada del texto bíblico y su aparato de "sentencias" patrísticas. Porque si, en Berengario y, de manera decisiva en Abelardo, la dialéctica, el arte superior del *trivium*, ocupa un buen lugar, la gramática sigue siendo

---

[18] *Cf.* con el tratado típico de BEDA, *De Schematibus et tropis* (ed. Halm, en *Rhetores latini minores*, Leipzig, 1863, p. 607 ss.), el célebre capitular de Carlomagno, que institucionaliza este proceso: "*Cum autem in sacris paginis esquemata, tropi et caetera his similia inserta inveniantur, nulli dubium est quod ea unusquisque legens tanto citius espiritualiter intelligit, quanto prius in littera-rum magisterio plenius instructus fuerit*" (Cap. *De litteris colendis*, en *Mon. Germ. Hist., L*eges, LL, *Capitularia*, tomo I, p.79). Trad.: Y cuando en las páginas sagradas se encuentran insertos esquemas, tropos y otras cosas semejantes, no hay duda de que todo aquel que los lee, los comprende espiritualmente tanto más rápidamente cuanto más plenamente ha sido instruido en el dominio de la literatura.

[19] *Donatum non sequimur, quia fortiorem in divinis scripturis auctoritatem tenemus*. La declaración es de Smaragdus, abad de Saint-Michel, en el siglo IX. Cf. THUROT, *Notices et extraits de divers manuscrits latins pour servir à l'histoire des doctrines grammaticales au moyen âge*, Paris, 1868, p. 81. Y este otro: Donat dice que las palabras *scalae*, etc., sólo se utilizan en plural; pero no lo seguimos, porque el Espíritu Santo los usó en singular. Cita de Ch. THUROT, *De la logique de Pierre d'Espagne*, en *Revue archéologique*, 1864, p. 273, n. 1.

Todavía es casi un lugar común en el siglo XII. Respecto a la interpretación de una visión cuyo texto era gramaticalmente ininteligible, ORDERICO VITAL declara: "*Divina locutio grammaticorum regulis sujeto non est, et humanae loquacitatis idioma sequi ex necessitate cogi non potest"-El discurso divino no está sujeto a las reglas de la gramática y no puede ser obligado a seguir el idioma de la elocuencia humana por necesidad*. En *Hist. Eccles*., III, 8, 19, P.L., 188, 668.

la materia prima y el instrumento siempre activo del trabajo teológico; el nominalismo de Abelardo está todavía lejos de ser una de las opciones metafísicas futuras, éste, se basa en una crítica del *nomen*, a la manera de la teoría iniciada por el gramático Bernardo de Chartres, a quien Juan de Salisbury proclamó maestro de los *Nominales*[20]. Tanto los resultados adquiridos como los métodos establecidos normalmente conservan su valor a mediados del siglo XII, san Buenaventura y santo Tomás continuaron utilizando activa y fructíferamente, en su teología de los "nombres divinos", la modesta crítica de los *nomina*; la psicología aristotélica reforzará su eficacia sin reducir su relevancia.

La dialéctica, esta *disputationis disciplina* que Agustín ya aceptó en el estudio de los libros sagrados[21], adquirió consistencia y conciencia en la teología de Abelardo. Conocemos perfectamente tanto el uso impetuoso como las declaraciones de principio, que hicieron del maestro de Palet, el "*creador*" (el epíteto es legítimo, pero un poco resumido) del método dialéctico en teología. No tenemos aquí que describir el aparato ni registrar los resultados; observemos únicamente que este poderoso esfuerzo crítico se fundamenta, más allá de la gramática, en el único capital entonces en circulación de la lógica: el que Boecio había entregado a Occidente. Aunque todavía estamos lejos de Aristóteles. La *Isagoge* de Porfirio, las *Categoría*s de Aristóteles, la *Dialéctica* de Pseudo-Agustín, los *Tópicos* de Cicerón, constituyen el *corpus* de la enseñanza actualizadora de entonces[22]. Intuimos que, aplicadas a los textos escriturarios y patrísticos, estas "herramientas", por más mordaces que sean, alcanzarán las palabras y las formas conceptuales sin entrar en contenidos objetivos, sin cuestionar las realidades de la naturaleza humana o de la naturaleza en sí misma. "*Vocum proprietas et recta impositio magis quam rerum essentia*", dice el propio Abelardo en relación a este programa[23], abrumado por el vigor de su espíritu exasperado por la inercia de Anselmo de Laon. El *Sic et Non*, con su célebre prefacio, es el manifiesto de esta generación, de la que Pedro Lombardo es el representante paterno, mientras que Gilberto de la Porré afirma con fuerza el principio de la transferencia de los procesos de construcción a la teología (*regulae, axiomata, principia*), habitual en toda disciplina racional[24].

En el segundo tercio del siglo XII, y con el giro que luego requerirá la aplicación a la teología, llega a Occidente la *logica nova*, es decir la segunda parte del *Organon*: Analíticos, Topicos y Elencos (Categorías),

---

[20] *Cf.* M.-D. CHENU, *Grammaire et théologie aux XII et XIIIe siècles*, en *Arch. d'hist. doctr. et litt. Du m. â.*, X (1935-36), pp. 5-28: *La théorie des Nominales*, pp. 9-22.

[21] Así, en su tratado sobre metodología teológica, *De doctrina christiana*: "*Disputationis disciplina ad omnia genera quaestionum quae in litteris sanctis sunt penetranda et dissolvenda, plurimum valet" - El entrenamiento en disputa es de gran valor para penetrar y resolver todo tipo de cuestiones que se encuentran en la literatura sagrada*. (lib. II, c. 31; P. L., 34, 53a, y el resto). *Cf*. H.-I. MARROU, *Saint Augustin et la culture antique*, París, 1938.

[22] Sobre esta lenta progresión de la lógica: *cf.* A. VAN DE VYVER, *Les étapes du développement philosophique du haut moyen âge*, en *Revue belge de philol. et d'hist*., VIII (1929), pp. 425-452.

[23] *Dialectica, pars III*, édit. Cousin, p. 349.

[24] *Cf.* M.-D. CHENU, *Un essai de méthode théologique au XIIe siècle*, en *Rev. sc. ph. th*., XXIV (1935), pp. 258-267.

de la que basta decir, para señalar su virulencia, que introducirá una teoría de la ciencia y una técnica de la probabilidad: es mucho más que una tabla de situaciones, y la dialéctica misma pasa del régimen de las siete artes (Varron) a la calificación de un método de pensar (Aristóteles). Cuando lleguen obras de psicología y moralidad que proporcionen objetos para explotar con este método, toda una filosofía pasará a la teología. Con Juan de Salisbury, heraldo de esta nueva lógica, y con las generaciones posteriores, se perciben muchos comienzos en la filosofía de la naturaleza y en la filosofía del hombre. En este sentido, ¿No es ya un humanista? Y es así que, a partir de ese momento, Toledo, donde se tradujeron los libros de Aristóteles y sus comentaristas árabes, produjo naturalistas y médicos-filósofos que abrieron la nueva era no sin desdén hacia los dialécticos de París[25].

Observemos también aquí que la "inundación" suprema del aristotelismo, con la Ética y la Política, a mediados del siglo XII, sólo sumergirá las contribuciones anteriores al consagrar su eficacia; y así como la crítica gramatical continúa después del surgimiento de la dialéctica, las dos lógicas conservan su papel instrumental y su influencia espiritual, después de que, en la Facultad de Artes, el *De anima*, la *Física* y la *Ética* hayan revelado a la Universidad de París, el capital del pensamiento griego.

Queda entonces, que tanto la ciencia de la naturaleza como la ciencia del hombre, al desarrollarse, moverán el campo mismo de la obra de la teología, y, mientras que la *sacra pagina*, incluido su aparato de glosas patrísticas recogidas en las "*summas*", permaneció en sí misma en la materia de gramática y dialéctica, en adelante se constituyen disciplinas autónomas en la facultad de artes, que aportarán al *intellectus fidei* materiales no bíblicos, no librescos por sí mismos, en su origen y en su contenido. Ya no se trata de una propedéutica de las siete artes, sino de un conocimiento original, que tiene su objeto, su alcance y su grandeza. Ya no son procesos técnicos que se trasponen a la teología, son realidades que llevamos allí, objetos con su densidad ontológica, su eficacia terrenal y su calidad humana.

Un solo ejemplo bastará aquí para demostrar sumariamente este cambio. Hasta entonces, la gracia, don de Dios, era estudiada por los teólogos a partir del significado etimológico de la palabra: "*gratia, idest quod gratis datur*"; bastaba señalar un aspecto esencial de este don, la gratuidad, pero no era necesario explicar esta gratuidad. Cuando se adquiere la noción de *natura* con Aristóteles, emerge el dualismo gracia-naturaleza, en el que la gracia se definirá no por la gratuidad, que calificaría también el orden de la creación, sino por su objeto sobrenatural, la vida de Dios participada; por tanto, se busca su entrañamiento a partir de

[25] Conocemos las palabras de Daniel de Morley (finales del siglo XII) que, apasionado de la nueva ciencia (*cf*. su *Liber de naturis inferiorum et superiorum*), fue a Toledo denunciando la pretenciosa ignorancia de los maestros parisinos. Sobre esta primera entrada en el naturalismo aristotélico, *cf.* A. BIRKENMAJER, *Le rôle joué par les médecins et les naturalistes dans la réception d'Aristote aux XII et XIII siècles*-El papel desempeñado por médicos y naturalistas en la recepción de Aristóteles en los siglos XII y XIII. Varsovia, 1930.

una ontología, sobre la cual se basará toda una "ciencia" de esta nueva vida, de su estructura y de su dinamismo psicológico.

La gramática y la dialéctica se convirtieron así en instrumentos, más o menos disciplinados, para determinar el significado de la *pagina sacra*. Pero ni una ni otra obviamente tenían la capacidad de proporcionar una visión de la historia santa; y, de hecho, Abelardo es un buen ejemplo: más bien los animaron a dejar de lado la primacía de las *series narrationis* (Hugo de Saint-Victor) según el curso del tiempo mesiánico, para luego, dejar en un segundo plano, la inteligencia espiritual proporcionada por la alegorización del texto. Fue allí donde, sin rechazar la gramática y la dialéctica, pero desafiando su dominación, se produjo una reacción vigorosa, según la cual la historia (*littera*) y la alegoría entrarían expresamente en el edificio de la *dotrina sacra*. Hugo de Saint-Victor, como sabemos, dirigió esta operación, que durante un siglo provocaría una serie de investigaciones para construir, a partir de la *letra*, un edificio alegórico que resumiera el inmenso capital de los Padres y de los comentaristas. El trabajo de elaboración conceptual, en beneficio de una construcción sistemática del don revelado, ciertamente siguió siendo necesario, y el propio *De sacramentis* de Hugo fue suficiente para demostrar su valor y exito; pero quedó subordinado a una teología simbólica posterior, que, en un retorno a la Escritura, expresaría en profundidad su significado espiritual, más allá de la *letra* y la *historia* previamente establecidas como fundamento. La teoría clásica de los cuatro sentidos de la Escritura (literal, tropológico, alegórico y anagógico), ley suprema de esta teología, generó así un método donde las leyes de una hermenéutica espiritual y alegórica—tratando técnicamente los "*typos*" bíblicos en un sentido de retórica sagrada—, fue más allá de la dialéctica abelardiana o de la lógica boeciana de los Porretanos. De esta herramienta teológica, el ejemplo más significativo es la colección de *Distinctiones*, muchas veces compuestas por los maestros (Alano de Lille y Pedro Cantor), en una especie de diccionario ideológico escritural, gracias al cual podemos construir una teología bíblica organizada[26].

[26] *Cf*. M.-D. CHENU, *La théologie au XIIe siècle*, París, 1957, cap. VIII, p. 191-209.

LOS NUEVOS FACTORES

Antes de calcular, por las resistencias que provocó, esta nueva posición de la teología, observemos las causas que constituirán su marco.

Primero, la entrada de Aristóteles. Acabamos de decir que, en el renacimiento en curso, la revelación de Aristóteles, del Aristóteles metafísico, psicólogo y moralista, del Aristóteles lógico y no sólo el "*manducator verborum*" que ya denunciaban los Padres de la Ilgesia, había desempeñado el papel decisivo[27]. La naturaleza y el hombre se revelaron a través de él a los espíritus del siglo XI, cuando a penas y se asomaron a través de libros antiguos a sus predecesores, más que a través del espectáculo directo, lento, inconsciente pero vigorizante de la naturaleza y el hombre mismos. Para este siglo XI—pero esta vez sin que sea a través de la consulta de objetos como lo fue para la teología—los textos fueron la base de la enseñanza y de la cultura, no las cosas: una debilidad de todo renacimiento. Aristóteles será, pues, el maestro de este cristianismo—íbamos a decir, de esta teología, si el creyente y, en ella, el teólogo, no supiera que el único "maestro" es Cristo—como pronto se diría, en palabras de San Buenaventura: *Christus unus magister*, quien protestó magníficamente, en una famosa disputa contra el ingreso de Aristóteles en la facultad de teología.

Otro factor de esta evolución, o más bien consecuencia de esta primera contribución: las instituciones y programas universitarios se desarrollan según una diversificación legítima, feliz, pero también escabrosa. Gilberto de la Porré había hablado de los distintos tipos de trabajo en las distintas "facultades" (es decir, en su lenguaje, *disciplinas*); aquí, en las escuelas, que desde hace tiempo desbordan los claustros de las catedrales y la supervisión del obispo, ahora se establecen en sus distritos y los sectores científicos se diversifican, la facultad de artes toma su autonomía y, ya no conservando las siete artes que formularon los autores y que ahora resultan anticuadas, incluye en su programa, una lista de textos que se "leen" oficialmente, las obras de Aristóteles. Del *De anima* a la *Ética*, un paso en veinte años: la prohibición de Gregorio IX (1231) fue sólo una barrera impotente; Alberto el Grande los leyó públicamente diez años después, y Siger de Brabante, pronto, protestará ante estos censores teólogos entre los que él mismo es el amo en casa, que la verdad de la facultad de las artes tiene su propio conocimiento y sus propios caminos,

[27] "*Tempore Michaelis Scoti, qui, annis 1230 transactis, apparuit, deferens librorum Aristotelis partes aliquas de naturalibus et metaphysicis, cum exposi- toribus sapientibus, magnificata est Aristotelis philosophia apud Latinos*", R. BACON, *Opus majus*, éd. Webb, pp. 36-37. *Et le mot fameux d'Albert le Grand*, inaugurando su empresa, luego 1240: "*Nostra intentio est omnes dictas partes (physicam, metaphysicam, mathematicam) facere Latinis intelligibiles*" (Phys., lib. I, tr. 1, c. 1). Trad. En la época de Miguel Escoto, quien, después de 1230 años, apareció trayendo algunas partes de los libros de Aristóteles sobre lo natural y lo metafísico, con sabios expositores, la filosofía de Aristóteles fue magnificada entre los latinos. Nuestra intención es hacer todas dichas partes (física, metafísica, matemáticas) inteligibles en lengua latina.

frente a los de la verdad de la revelación atendida por la facultad de teología. Santo Tomás, teólogo de alta profesión, gozará sin embargo del favor y la estima de los *artesanos*.

Finalmente, siempre ligada a esta evolución, se está produciendo una transformación en la propia enseñanza, a través de la cual pronto se marcará el desplazamiento de los objetos sobre los que trabaja el teólogo, pasando de la *sacra pagina* a problemas especulativos que la lectura pura, sabrosa y creyente de la Biblia no levantó. Esto se debe a que, durante medio siglo, las *quaestiones* nacieron en la superficie del texto, en pasajes difíciles—por decirlo así—que luego se ampliarían hacia la exégesis y, como en una digresión de curiosidad, nos preguntamos sobre el caso; ya no es el significado de una palabra, ni la concordancia de proposiciones dispares, ni siquiera una posible glosa de la verdad enseñada, sino una elaboración que la declaración escritural sólo inició implícitamente y, en cualquier caso, no resolvió. Cristo vino a salvar al hombre del pecado; ¿Habría venido todavía si no hubiera habido pecado? El hombre está debilitado por una decadencia inicial de su raza; ¿Pero esta debilidad afecta el poder de su inteligencia? ¿O su sensibilidad, o sólo su voluntad? La gracia es en mí ayuda de Dios y participación en su vida; ¿Cómo se establece en mi alma? ¿La fe, la esperanza, la caridad son los elementos, las formas de esta participación?, ¿Cómo es que son virtudes? Y así enseguida, a cada paso, en las multitudes, provista de un cierto número de diagramas científicos y sostenida por una curiosidad un tanto orgánica, mi fe comienza a escudriñar inteligentemente los textos, más allá de su superficie. El antiguo programa de glosas, que incluía, en su profundidad exegética, la *littera*, el *sensus* y finalmente la *sententia*, se amplía en este último punto a la elaboración ideológica perseguida por sí misma. Innumerables preguntas. Preguntas muy variadas, de estructura y de resultado, preguntas sobre la idoneidad de los hechos (¿por qué siete sacramentos?), preguntas sobre la coherencia de la Revelación (predestinación particular y salvación universal), preguntas en forma de comparación explicativa (en Cristo, Dios y el hombre están unidos como alma y cuerpo), preguntas en forma de deducción (Cristo es hombre, por tanto, es libre), etc. etc. Pronto se superponen otra serie de preguntas más allá de la coherencia inmediata del texto; estos son los problemas causados por la sistematización de los contenidos doctrinales, una sistematización aún más difícil que la maraña de ideas, el recurso literario e histórico de la Escritura, inadecuado para las formas abstractas de especulación, y más profundamente el carácter histórico de la economía de la salvación, cada etapa de la cual es obra enteramente contingente de una voluntad libre y enteramente gratuita de Dios. ¡Qué distancia se ha recorrido en el esfuerzo epistemológico, entre el relato primitivo que comentamos y la construcción orgánica y racional, hacia la que el espíritu tiende instintivamente, incluso en el *intellectus fidei*! Podemos tener la sensación casi física de esta proliferación hojeando las *Quaestiones de divina página* de Roberto de Melun († 1167) donde este género literario está en plena evolución, en el momento mismo en que la Biblia sigue siendo el texto de enseñanza[28].

[28] *Cf.* R. M. MARTIN, *Œuvres de Robert de Melun*, t. I, Lovaina, 1932; sobre el género literario*, Introd.*, pp. XXXIV-XLVI.

Ahora bien, la espontaneidad de las *Quaestiones* se ha vuelto sistemática. Es decir, "cuestionamos" no sólo los elementos que causan dificultad o los textos discordantes, sino todos los elementos y todos los textos, ahora tratados por este proceso estereotipado de la *quaestio*, cuya técnica fue reforzada precisamente en este momento por el descubrimiento de los *Tópicos* y las *Categorías* (*Cf. supra*). Tanto es así que del verdadero cuestionamiento inicial se pasa a un artificio aplicado metódicamente a los contenidos ideológicos menos susceptibles de incertidumbre; de la pregunta sólo queda la forma. El primer teólogo al que se le ocurrió preguntar: ¿*Utrum Deus sit*? En verdad no dudó de la existencia de Dios; pero esta duda metódica sorprendió a los glosadores tradicionalistas por la audacia de su único cuestionamiento. Lo que en las futuras rutinas escolares no será más que un formalismo obsoleto, fue entonces un proceso corrosivo para un cierto simplismo de la fe. En cualquier caso, se trataba ante todo de un progreso técnico capital.

Ahora vemos que la multiplicación e intensificación de las *quaestiones* no fue sólo el refuerzo y la estandarización académica de la dialéctica en la lectura de textos; implicaba un cambio en el objeto mismo de la curiosidad y el trabajo del teólogo, ya no solamente una curiosidad textual a la luz de la fe, sino un problema especulativo extrabíblico, del cual la Escritura era sólo el soporte, y cuyas estructuras no tenían nada que ver con la exégesis, sus leyes gramaticales o incluso sus leyes dialécticas. Así pues, ya no están en juego sólo las reglas de la dialéctica, sino más bien una técnica de demostración—pronto diremos—de una ciencia. El término *sacra pagina* quedará obsoleto, porque ya no se trata de la página bíblica, excepto en el sótano; aquí aparece la palabra *teología*, cuya autoría, en este sentido fuerte, corresponde a Abelardo (con razón), y que tomará forma epistemológica incluso bajo la imprecisa rúbrica de *sacra doctrina*, con la entrada de la “ciencia” aristotélica.

Otro término del vocabulario entonces en uso, manifiesta en su evolución semántica esta orientación decisiva del conocimiento sagrado. *Sententia* era un térnmino que había designado previamente los enunciados recogidos a través de las obras de los Padres para envolver la doctrina revelada en una *glosa* explicativa, o para clasificar sus elementos en una antología o *florilegio*. Pero el trabajo directo sobre el texto ya había producido, junto con esta *defloratio* pasivamente documental, resultados más penetrantes; y, como hemos observado, distinguimos, en el siglo XII, con Hugo de Saint-Victor, más allá de la letra, *littera* y más allá del sentido obvio, el *sensus*, una inteligencia más profunda que se llamó *sententia*. La antigua recopilación de sentencias se convierte en una colección original de interpretaciones, de opiniones, motivadas y sistematizadas por una verdadera densidad doctrinal. El famoso *Liber Sententiarum* de Pedro Lombardo es el tipo completo de esta literatura y sanciona la etapa consumada de tal evolución. El lombardo es el “maestro de las *sententiae*”. Ahora, con la *quaestio* y la *disputa* que inicia entre especialistas, la *sententia* se desplaza, y ya no designa la interpretación, incluso profunda, del texto, sino la solución personal del maestro, poniendo fin a la investigación y al debate con su “*determinatio*” (la palabra se vuelve técnica en

este acto solar): digamos que es una conclusión científica, sustentada en “razones”, y haciéndola autoritativa a su manera y plan; porque, en este régimen, el maestro, provisto de la *licentia docendi*, tiene el mandato de enseñar canónicamente. Hasta el punto de que, a finales del siglo XII, las opiniones autorizadas de los maestros, la *magistralia*, se superpusieron a las *auctoritates* doctrinales de las antiguas colecciones patrísticas, cuyo crédito, aunque sigue siendo cuestionable, tiene sin embargo el derecho de ser citado en la enseñanza de la teología. La teología es decididamente distinta de la fe (y de las Escrituras) en la vida escolar más común[29].

De hecho, la distancia entre los dos regímenes fue expresamente incluida en los reglamentos de las universidades que luego despegaron (después de 1200) y perfeccionaron su pedagogía. El profesor de teología, regente de una escuela, continúa enseñando la Escritura, en texto completo, en un comentario sostenido[30]; pero este trabajo se verá reducido por el desarrollo de otro ejercicio escolar, más personal, más independiente, más brillante…, la "cuestión en disputa", mediante el cual, sobre un tema elegido por el maestro, discutirá con sus compañeros y con sus alumnos, y pronunciará su “determinación”, situada muy alejada del canon escritural y dogmático, en contextos sistemáticos donde las opciones racionales y religiosas pueden dar rienda suelta. Alberto Magno, Buenaventura, Tomás de Aquino y, ya antes que ellos, Guillermo de Auxerre († 1231) y Felipe el Canciller († 1236) sostuvieron cuestiones controvertidas. La teología y la exégesis no sólo son distintas, sino que están separadas.

Así se constituye el profesor, incluso con el mismo carácter, junto al doctor de la fe; es decir, vemos nacer al *magister,* digamos, al profesional, ciertamente teniendo derecho a hablar de doctrina, pero dedicándose a su enseñanza con datos filosóficos y espirituales, y desarrollando sus conocimientos en un género literario completamente extrabíblico, con sus técnicas, sus formas, sus públicos especiales, sus ritos y este tipo de aislamiento que la mejor pedagogía no puede romper por completo. La fe y el genio dominarán la profesión; pero la profesión seguirá siendo el instrumento normal. El “maestro en teología” hace de la ciencia una profesión.

---

[29] Sobre esta evolución de la enseñanza y sus métodos, *cf.* G. PARÉ, A. BRUNET, P. TREMBLAY, *La Renaissance du XIIe siècle. Les écoles et l'enseignement*, Paris-Ottawa, 1933. Sobre la diferenciación de “lugares” teológicos, *Cf.* M.-D. CHENU, *“Authentica” et “Magistralia”*. *Deux lieux théologiques aur XII -XIIIe siècles*, en *Divus Thomas*, XXVIII (1925), pp. 257-285.

[30] *Cf*. H. DENIFLE, *Quel livre servait de base à l'enseignement du mattre en théologie in* l'Université de Paris, en *Revue thomiste*, II (1894), pp. 149-161.

LAS RESISTENCIAS

El racionalismo gramatical de Alcuino y el racionalismo dialéctico de Abelardo, habían despertado fuertes resistencias en su época. El régimen "científico" que ahora se está instaurando plantea un problema aún mayor, y el alcance de este sensacional acontecimiento va más allá del conflicto que había enfrentado a Abelardo con San Bernardo un siglo antes. Creemos que esta ampliación no ha sido suficientemente marcada, puesto que, lo que ahora está en cuestión es más que un instrumento de trabajo, el uso de la dialéctica en la interpretación del texto sagrado; es el derecho de la razón a instalarse en el campo del don y bajo la luz de la fe, y trabajar allí según sus propias leyes; todavía una sierva sin duda, pero insertando, en el clima de la palabra de Dios, su concepción del hombre, del espíritu, de la vida y del mundo. En definitiva, el tránsito de una filosofía a tierra sagrada, con las precauciones y purificaciones necesarias por supuesto, pero también con su auténtica fuerza, hasta el punto de que, sobre la misma palabra de Dios y en la misma fe, en igualdad de condiciones, en las inferencias, las explicaciones, las analogías y las conclusiones de la "razón teológica" (la expresión debe tomarse literalmente) pueden ser profundamente diferentes según la filosofía adoptada. Un problema grave es esta entrada de los objetos racionales, más allá de los métodos, esta coherencia vital de la naturaleza y la gracia hasta su distinción radical.

Este problema lo sintieron profundamente los contemporáneos, y su reacción es tanto más notable cuanto que ellos mismos cedieron, más o menos conscientemente, al compromiso irresistible—a medida que se afirmaban opciones filosóficas, debido al auge del aristotelismo—de la lectura de Avicena y luego de Averroes. Los testimonios abundan entre 1215 y 1250. Este es el período al que remitimos las amargas quejas de Roger Bacon, quien, obstinadamente tarde, se quejó, en 1267, de que, durante treinta años, el gusto por las *quaestiones* había hecho que se abandonara el *textus de ore Dei* y su comentario literal, y atribuyen una importancia malsana al libro lombardo que no es más que una *summa magistralis*[31].

[31] Vale la pena leer y releer el texto de Bacon, porque está lleno, como siempre, de sabrosas reflexiones e información precisa: "*Quartum peccatum (studii theologie) est quod prefertur una summa magistralis textui facultatis theologiae, scilicet liber sententiarum. Nam ibi est tota gloria theologorum, et ibi quilibet facit onus unius equi. Et postquam illum legerit quis, iam presumit se de magisterio theologie, quamvis non audiant (sic) tricesimam partem sui textus. Et bacularius, qui legit textum, succumbit lectori sententiarum parisius et ubicunque, et in omnibus honoratur et prefertur. Nam Parisius ille qui legit sententias habet principalem horam legendi secundum suam voluntatem, habet et socium et cameram apud religiosos. Sed qui legit bibliam caret his et mendicat horam legendi secundum quod placet lectori sententiarum. Alibi qui legit sententias disputat et pro magistro habetur. Reliquus qui textum legit, nec potest disputare; sicut fuit hoc anno Bononie, et in multis aliis locis, quod est absurdum. Manifestum est igitur quod textus illius facultatis subiicitur uni summe magistrali. Sed primo hoc est statutum cuiuslibet facultatis.*

Nam omnis alia facultas utitur textu suo solum et legitur textus in scholis, quia scito textu sciuntur omnia que pertinent ad facultatem. Quia propter hoc sunt textus facti, hic longe magis, quia textus hic de ore Dei et sanctorum alla- tus mundo, et est ita magnus quod vix sufficeret aliquis lector ad perlegendum eum in tota vita sua, secundum quod magistri legunt. Deinde sancti doctores non usi sunt nisi hoc textu; neque sapientes antiqui, quorum aliquos vidimus, ut fuit dominus Robertus episcopus Lincolniensis et frater Adam de Marisco et alii maximi viri; quia (?) vero Alexander fuit primus qui legit; et tunc lege- batur aliquando, sicut liber Historiarum solebat legi, et adhuc legitur rarissime. Et mirum

Roberto Grossette, hacia 1240, envió a los maestros de la facultad de teología de Oxford una recomendación muy inmediata para que permanecieran fieles al modo tradicional y verdadero de construir la teología sobre el fundamento de la Escritura y, para ello, realizaran su curso matutino regular (*lectio ordinaria*) sobre el texto del Nuevo o Antiguo Testamento; de lo contrario sería renunciar al orden natural

---

est quod sic est exaltatus liber sententiarum, quoniam liber Historiarum est magis proprius theologie" (Édit. Brewer, *Opera inedita* (Rolls series), London 1859, p. 328-329; pero entregamos el texto con las importantes correcciones propuestas por A.G. LITTLE, en *Arch. Franc. Hist*., XIX (1926), p. 808-809).

> Trad.: El cuarto pecado (del estudio de la teología) es que se prefiere uno de los textos más importantes de la facultad de teología, es decir, el libro de sentencias. Porque allí está toda la gloria de los teólogos, y allí cada uno hace la carga de un solo caballo. Y después de que alguien lo ha leído, ya presume que es un maestro en teología, aunque no hayan escuchado (así) la trigésima parte de su texto. Y el soltero que lee el texto se somete a las opiniones del lector en París y dondequiera, y es honrado y preferido en todos. Porque aquel Parisio que lee las sentencias tiene la hora principal de lectura según su voluntad, y tiene compañero y habitación con los religiosos. Pero el que lee la Biblia carece de ellos y pide una hora de lectura según lo que agrada al lector de las frases. En otros lugares, quien lee las frases debate y es considerado un maestro. El resto de los que leen el texto no pueden discutir; como ha ocurrido este año en Bolonia y en muchos otros lugares, lo cual es absurdo. Es evidente, por tanto, que el texto de esa facultad está sujeto a un maestro supremo. Pero primero este es el estatuto de cualquier facultad.
>
> Porque todas las demás facultades utilizan sólo su propio texto, y el texto se lee en las escuelas, porque conociendo el texto se conoce todo lo que pertenece a la facultad. Porque para eso se hicieron los textos, aquí mucho más, porque este texto fue traído al mundo de boca de Dios y de los santos, y es tan grande que difícilmente le alcanzaría a cualquier lector leerlo en toda su vida, según leyeron los profesores. Entonces los santos maestros no usaron más que este texto; ni los sabios de la antigüedad, algunos de los cuales hemos visto, como Lord Robert, obispo de Lincoln, y el hermano Adam de Marisco, y otros grandes hombres; porque (?) pero Alejandro fue el primero en leer; y luego se leían a veces, como se leía antiguamente el libro de Historias, y todavía se lee muy raramente. Y sorprende que se exalte así el libro de las Sentencias, ya que el libro de Historias es más propio de la teología.

En este texto de Bacon tenemos la descripción del sistema de enseñanza en general, y la observación de las circunstancias de la evolución en marcha en la facultad de teología; su mal humor lo vuelve clarividente. Alexandro de Halès es tratado como el primer responsable.

Y todavía: *Item impossibile est quod textus Dei sciatur propter abusum libri sententiarum. Nam quaestiones quae quaeri deberent in textu ad expositionem textus, sicut fit in omni facultate, sunt iam separatae a textu... Et ideo qui legunt textum non exponunt eum, quia non quaerunt quaestiones proprias et necessarias textui intelligendo*. *Ibid.*, éd. Brewer, p. 329.

> Trad.: Asimismo, es imposible que se conozca el texto de Dios por el mal uso de las frases del libro. De hecho, las preguntas que se deben hacer en el texto para explicar el texto, como sucede en todos los aspectos, ya están separadas del texto... Y por eso quienes leen el texto no lo explican, porque no hacen preguntas. Adecuado y necesario para comprender el texto.

Más adelante, en el *Compendium studii theologiae*, B. volverá a decir: "*Quamvis autem principalis occupacio studii theologorum deberet esse circa textum sacrum sciendum est, ut probatum est multipliciter in priori parte, quod tamen a quinquaginta annis theologi principaliter occupati sunt circa quaestiones, quod patet omnibus per tractatus et summas, et honera equorum a multis composita, non sic circa sacratissimum textum Dei: propter quod proniores sunt theologi ad recipiendum tractatum de quaestionibus quam de textu...*" (Editor Rashdall, Aberdeen, 1911, p. 34; cf. ibíd., pág. 25).

> Trad.: Y aunque la principal preocupación del estudio de los teólogos debería haber sido el texto sagrado, hay que saber, como ya se ha demostrado muchas veces en la parte anterior, que sin embargo desde hace cincuenta años los teólogos se han ocupado principalmente de cuestiones, lo cual está claro a todos mediante tratados y resúmenes, y los honores de los caballos compuestos por muchos, no así sobre el texto más sagrado de Dios: por lo cual los teólogos están más inclinados a recibir un tratado sobre cuestiones que sobre un texto...

de las cosas y a la costumbre de los maestros de París[32]. No hay duda de que él mismo, en Oxford (antes de 1255), aunque fue un ferviente traductor de Aristóteles, se mantuvo fiel a esta tradición.

Antes de 1200, Esteban de Tournai envió al Papa un informe pesimista sobre el estado de los estudios, particularmente en teología, donde los profesores "*novas recientesesque summulas et commentaria firmantia super theologia passim concribunt, quibus auditores demulceant, detineant, decipiant, quasi nondum suffecerint sanctorum opuscula patrum, quos eodem Spiritu sacram scripturam legimus exposuisse, quo eam composuisse credimus apostolos et profetas... Disputatur publice contra sacras constitutiones de incomprehensibili deitate... Individua Trinitas et in triviis secatur et discrepitur…*[33]. Trad.: elaboran aquí y alla, nuevos y recientes comentarios elevados y firmes sobre teología, con los que ablandan, detienen y engañan a los oyentes, como si las obras de los santos padres, a quienes leemos con el mismo Espíritu, expusieran las Sagradas Escrituras, por la cual creemos que la compusieron los apóstoles y profetas... por una deidad incomprensible... Los individuos de la Trinidad están cortados y divididos de tres maneras...

El canciller de París, Eudes de Chateauroux (1238-1244), se quejaba de que en la facultad de teología se hablaba el lenguaje de los filósofos: "Muchos sobreestiman los modos de expresión de los filósofos y, por tanto, se venden a los hijos de los griegos", es decir, a los filósofos.

Jacques de Vitry, en un sermón a los estudiantes, distingue explícitamente entre los "*libri naturales*" (es decir, las obras de filosofía física) que no es apropiado frecuentar, y los de las disciplinas favorables al estudio de la teología, la gramática, la dialéctica y la retórica, que él recomienda[34]. Ésta es precisamente la

---

[32] Roberto GROSSETÊTE, *Epistola, CXXIII*, éd. Luard, Londres, 1861, p. 348-347: "*Periti aedificiorum constructores omni prospiciunt diligentia, quod lapides omnes in fundamento ponendi vere sint fundamentales, oneris videlicet aedificii supererigendi supportationi sua soliditate convenientes et apti. Vos autem estis domus Dei constructores... Omni igitur circumspectione vobis cavendum est ne inter fundamentales lapides, vel pro fundamentalibus, non fundamentales ponantur... Tempus autem maxime proprium ponendi et disponendi praedictos lapides in fundamento, hora est matutina qua ordinarie legitis; decet igitur vestras lectiones omnes, maxime tali tempore, legendas esse de libris Novi Testamenti vel Veteris; ne, si secus fiat, inter fundamentales, vel pro fundamentalibus lapidibus non tales ponantur; tempus quoque unicuique negotio congruum, contra Scripturae doctrinam et rerum naturalem ordinem, non tribuatur; et a Patrum et majorum vestigiis et conformitate regentium Parisius theologorum manifeste recedatur...*".

Trad.: Los expertos constructores de edificios cuidan con todo cuidado que todas las piedras en la colocación de los cimientos sean verdaderamente fundamentales, es decir, adecuadas y adecuadas para soportar la carga del edificio. Pero vosotros sois los constructores de la casa de Dios... Por eso debéis cuidar con toda circunspección que se coloquen piedras no fundamentales entre las piedras de cimiento, o en lugar de las piedras de cimiento... Pero el momento más adecuado para colocar y colocar las piedras antes mencionadas en los cimientos es la hora de la mañana en que normalmente se lee; Por lo tanto, es apropiado que todas vuestras lecciones, especialmente en un momento así, se lean de los libros del Nuevo Testamento o del Antiguo; no sea que, si se hace de otra manera, no se pongan entre las piedras fundamentales, o en lugar de las piedras fundamentales; y no se debe dar el tiempo adecuado a cada negocio, contrariamente a la enseñanza de las Escrituras y al orden natural de las cosas; y de las huellas de los Padres y ancianos y de la conformidad de los teólogos reinantes de París, se retira claramente...

[33] Chart. Univ. Paris, t. I, *Introd.*, p. 47-48.

[34] Jacques DE VITRY, *Sermo ad scholares*, XVI: "*Quum igitur libri theologici christiano possunt sufficere, non expedit in libris naturalibus nimis occupari... Illas scholasticas scientias secure possumus audire quae praeparant auditum ad scientias pietatis, sicut grammaticam, dialecticam et rhetoricam. Tales libros gentilium possumus audire, ex quibus*

diferencia entre la propedéutica de las siete artes y la inserción de la filosofía en la construcción de la teología.

Ya Juan de Saint-Gilles, el primer maestro dominico de la Universidad de París, había denunciado expresamente, en un sermón universitario pronunciado en enero de 1231, esta intrusión de la filosofía—más especialmente de la metafísica—en la teología. Veinte años más tarde, entre los mismos Predicadores, Alberto el Grande, paladín de los nuevos métodos, protestó violentamente contra esta desconfianza: "Algunos, que son ignorantes, quieren por todos los medios combatir el uso de la filosofía, especialmente entre los Predicadores, donde nadie los resiste; como los brutos, blasfeman lo que no saben". Comprenderemos la vivacidad de esta reacción del joven maestro contrastándola con las críticas de Humberto de Romans, legislador de la Orden (1254-1263): "*Cum viri sancti et magnae litteraturae erubescant in scolis nominare philosophum aliquem, sunt e contrario aliqui qui modo Platonem, modo Aristotelem, modo Algazilem, modo Averrohem, modo Alpharabium, modo alios ignotos philosophos, ad sui quamdam ostentationem nominare non cessant*"[35]. Trad.: *Mientras que los hombres santos de las grandes letras se avergüenzan de nombrar a cualquier filósofo en las escuelas, hay, por el contrario, algunos que no dejan de nombrar sólo a Platón, sólo a Aristóteles, sólo a Algazil, sólo a Averroes, sólo a Alpharabius y sólo a otros filósofos desconocidos para una especie de exhibición de sí mismos*. La gran obra escritural de Hugo de Saint-Cher (hacia 1230-1235) fue ciertamente mucho más que las especulaciones de los *questionistae*, como se decía entonces[36], homogénea con la evangelización de los primeros equipos dominicos y de los compañeros de San Francisco.

El asunto, que seguía siendo un misterio, de Juan de Brecia, en 1247, este maestro parisino condenado por varios errores filosóficos y teológicos, termina con una declaración del legado, Eudes de Chateauroux (ya nombrado), donde, muy inteligentemente, más allá de las declaraciones erróneas, el prelado discierne los principios y métodos en juego: *"...Logici theologice et theologi philosophice in suis disputationibus sicut nobis*

aliquem fructum valeamus eligere... alioquin illa penitus respuere debemus". *Cf.* J.B. PITRA, *Analecta novissima*, Tusculum, 1888, t. II, p. 368, 370. Trad.: Por lo tanto, si bien los libros teológicos pueden ser suficientes para un cristiano, no es conveniente ocuparse demasiado de los libros naturales... Podemos escuchar con seguridad aquellas ciencias escolásticas que preparan a la audiencia para las ciencias de la piedad, como la gramática, la dialéctica. y retórica. Es posible que escuchemos tales libros de los gentiles, de los cuales podamos elegir algún fruto... de lo contrario, debemos rechazarlos por completo.

[35] Humberto de ROMANS, *Comm. in reg. S. Augustini. De vita regulari*, éd. Berthier, Roma, 1888, t. I, p. 465.

[36] Son palabras del propio Hugo de SAINT-CHER, aludiendo a las tendencias entonces afirmadas en la evolución en curso: "*Hi sunt reprehensores fratrum Studentium qui nimis sunt intenti circa studium scripturarum. Dicunt morales Non est bonum in theologia tot questionses implicare. Dicunt questionionist Non est bonum tot moralitates fingere. Et quilibet reprehendit quod nescit*. Trad.: Éstos son los críticos de los hermanos estudiantes que están demasiado concentrados en estudiar las Escrituras. La moral dice que no es bueno involucrar tantas cuestiones en teología. Dice el cuestionador que no es bueno imaginar tantas moralidades. Y cada uno critica lo que no sabe. *Post. in Bibl.*, París 1530-45, VI, fol. 86. Morales: no son "moralistas", en el sentido moderno de la palabra, sino intérpretes alegóricos de la Escritura, en detrimento del sentido histórico literal.

relatum, est procedente, contra preceptum legis sorte Dominice hereditatis miscere et confundere non formidant; universitatem vestram monemus et hortamur in Domino, quatinus universi et singuli terminis antiquis scientiarum et facultatum, quos, posuerunt patres nostri, contenti, penamque maledictionis contra transferentem terminos proximi sui in lege positam formidantes, ita sobrie sapiatis...[37]". Sí, una cuestión de límites, siempre muy delicada, porque es una cuestión de método y, por tanto, una cuestión de espíritu. ¿La razón y su filosofía cruzarán la frontera de la ciencia sagrada?[38]

Es necesario leer, sobre este problema, el documento capital entonces promulgado en las altas esferas: se trata del conmovedor conjuro doctrinal que, en un estilo bíblico de gran poder, Gregorio IX dirigió, el 7 de julio de 1228, a los maestros de teología de París. Texto reglamentario, que da el sentido auténtico de la preocupación difundida entonces por todas partes y expresada por todos los contemporáneos. Citemos los pasajes principales. (Pero hay que leerlo en su totalidad, dando a la imaginería bíblica que explota toda su fuerza ingenua[39]).

> …Qui verba celestis oraculi adulterina philosophorum doctrine commixtione a sui sensus molitur inflatus et nichil sciens puritate divertere inclinans eadem ad philosophicum intellectum et quasi de corde suo prophanans viro adultero adherere cum muliere Samaritana videtur, cui aquam vivam poscenti que in vitam salit eternam precipitur, ut virum suum dimisso adultero advocet, purum videlicet et simplicem intellectum, nullo terreni eloquii fermento corruptum, sine quo qui ambulant in circuitu sequendo insipientiam sui cordis, et se scire aliquid extimando pervenire ad centrum nequeunt veritatis...
>
> Sane tacti dolore cordis intrinsecus, amaritudine repleti sumus abscinthii, quod sicut nostris est auribus intimatum, quidam apud vos spiritu vanitatis ut uter distenti positos a patribus terminos prophana transferre satagunt novitate, celestis pagine intellectum sanctorum patrum studiis certis expositionum terminis limitate , quos transgredi non solum est temerarium, sed prophanum, ad doctrinam philosophicam naturalium inclinando, ad ostentationem scientie, non profectum aliquem auditorum; ut sic videantur non theodocti, sed theologi, set potius theophanti...
>
> Cum enim theologiam secundum approbatas traditiones sanctorum exponere debeant, et non carnalibus armis, set Deo potentibus destruere omnem altitudinem extollentem se adversus scientiam Dei et captivum in obsequium Christi omnem reducere intellectum, ipsi doctrinis variis et peregrinis abducti redigunt caput in caudam et ancille cogunt famulari reginam, videlicet documentis terrenis celeste, quod est gratie tribuendo nature...
>
> Et dum fidem conantur plus debito ratione astruere naturali, nonne illam reddunt quodammodo inutilem et inanem, quoniam fides non habet meritum, cui humana ratio prebet experimentum?

---

[37] *Chart. Univ. Paris*., t. I, p. 206-207.

[38] El tema de la frontera que debe respetarse, según el criterio de la razón, parece ser un lugar común de los primeros comentaristas de las *Sentencias*: Alejandro de HALÈS, *Glossa in Sent., prol*., *n. 5*, tomado literalmente por Hugo DE SAINT-CHER, *In I Sent., prol*. (ms. Assise 131, fol. 2r).

[39] *Chart. Univ. Paris*., t. I, p. 144-115.

Trad.: El que mezcla las palabras del oráculo celestial con la doctrina adúltera de los filósofos, inflado por su propio sentido y sin saber nada que lo desvíe de la pureza, lo inclina al entendimiento filosófico, y como si de corazón blasfemara a un adúltero, parece aferrarse a la mujer samaritana, a la cual, pidiendo agua viva, salta a la vida eterna, y es abatido como un hombre que invoque a su adúltero que ha sido liberado, es decir, un entendimiento puro y simple, no corrompido por ningún fermento terrenal de la palabra, sin el cual aquellos que andan siguiendo la locura de sus corazones y esperando saber algo no pueden llegar al centro de la verdad...

Por supuesto, tocados por el dolor interior del corazón, nos llena la amargura del absinthium, que, como nos ha sido insinuado a nuestros oídos, algunos de vosotros, con espíritu de vanidad, se apartaron de los padres como de un útero, se esfuerzan por traspasar los límites profanos mediante la novedad, limitan la comprensión de las páginas celestiales a los estudios de los santos padres mediante ciertos límites de exposición, que no sólo deben transgredirse; esto es imprudente, tanto como profano, porque se inclinan hacia la enseñanza filosófica de las cosas naturales, a la exhibición del conocimiento, sin hacer avanzar a ninguno de los oyentes; para que no sean vistos como teodoctos, sino como teólogos, más bien teofantes...

Porque cuando deben exponer la teología según las tradiciones aprobadas de los santos, y no con armas carnales, sino con aquellas que pueden ante Dios destruir toda altura que se levanta contra el conocimiento de Dios, y llevar cautivo todo el entendimiento a la obediencia de Cristo, ellos mismos, llevados por diversas y extrañas doctrinas, meten la cabeza en la cola, y obligan a la esclava a servir a la reina, es decir, por documentos terrenales y celestiales, que es por la gracia de naturaleza...

Y mientras tratan de edificar más la fe gracias a la razón natural, ¿no la hacen de alguna manera inútil y vacía, ya que la fe no tiene ningún mérito, a lo que la razón humana proporciona un experimento?

Tales son las precauciones, las leyes, la pureza del *intellectus theologicus*, este *purus et simplex intellectus* que no debe ser corrompido por ningún fermento terrenal, y que precisamente está en peligro por la intrusión de la filosofía, en el caso de Aristóteles, que el mismo Gregorio IX lo denunciará incesantemente en otra carta. Siempre la misma regla: respetar las fronteras. Permitir que sean vencidos por la filosofía profana es crear una obra no de conocimiento divino, sino de falsa teología; introducir la razón en el corazón de la fe es hacerla inútil y vana, es quitarle, con su propia calidad, su mérito; es solo distorsionarla[40].

La expresión magistral de esta protesta la encontramos, en el nivel mismo de la teología, en Guillermo de Auxerre (†1231, su *Summa,* antes de 1220), guía e inspiración de toda esta generación, difícilmente sospechada, cierto, de despreciar la función especulativa de la *doctrina sacra*. Es el rasgo más llamativo de su pensamiento, como tendremos oportunidad de comprobar, esta preocupación por respetar la

[40] GREGORIO IX recordará estos principios en los estatutos de la Universidad de París, la famosa bula *Parens scientiarum Parisius*, del 13 de abril de 1231. *Chart. Univ. París.*, t. I, págs. 136 y siguientes. ¿No está Gregorio, en sus reiteradas directivas, solidario y patrono de las primeras generaciones franciscanas (y dominicanas) cuya evangelización permaneció muy reservada respecto a las elaboraciones especulativas de la Palabra de Dios?

trascendencia de las realidades divinas, y no juzgarlas según la medida terrenal de nuestros conceptos. Las nociones adquiridas en el conocimiento de la naturaleza, en la ciencia, no pueden transferirse tal como están a Dios. "*Volentes ostendere rationibus res divinas, ex convenientibus rationibus procedemus, non ex eis que sint proprie rerum naturalium; ideo enim decepti sunt heretici, quia rationes proprias rerum naturalium volebant applicare rebus divinis... Si autem considerassent heretici res divinas in infinitum excedere res naturales, nunquam proprias rationes rerum naturalium applicare voluissent rebus divinis, quoniam, sicut dicit Boetius, eruditi hominis est de unaquaque re, prout eius natura exigit, sermonem habere*[41]". Trad.: Si queremos mostrar las cosas divinas mediante razones, procedemos de razones adecuadas, no de las propias de las cosas naturales; porque por eso los herejes se engañaron, porque querían aplicar los métodos propios de las cosas naturales a las cosas divinas... Pero si los herejes hubieran considerado que las cosas divinas superaban infinitamente a las naturales, nunca hubieran querido aplicar los métodos propios de las cosas naturales a las divinas, ya que, como dice Boecio, es materia del sabio estudiar cada cosa según su naturaleza—dice en un sermón.

Corresponde al Concilio de Letrán de 1215, cuya intervención se sitúa en el centro mismo de esta primera efervescencia racional, acestar doctrinalmente en contra de una cierta conceptualización del dato revelado, en una *doctrina sacra* que se convertiría en un constructo científico. *Inter Creatorem et creaturam*—dice con una fórmula admirablemente impactante—*non potest tanta similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda*[42]. Trad.: Entre el Creador y la criatura no se puede notar tal semejanza, sin que se note entre ellos una disimilitud mayor.

Esta trascendencia inmaculada de la luz de la fe, de la palabra de Dios, los más atrevidos conservan el vivo sentimiento de ella y, bajo los torpes conservadurismos, es este sentimiento seguro el que actúa en ellos. *Philosophia ancilla theologie*: tradicionalmente se decía que la razón, en teología, es sierva de la fe[43]. Sí; pero, en esta hora crítica, ante el empuje de la filosofía, las imágenes ya no proporcionan una base técnica suficiente para determinar el comportamiento de la razón—incluso dócil—en la construcción del *intellectus fidei*. Es esencial discriminar entre las diversas funciones de la "razón teológica", para fijar los puntos de

---

[41] Guillermo de AUXERRE, *Summa aurea*, *Prol.* (éd. Pigouchet, fol. 2 rb-va). La máxima epistemológica de Boecio (*De Trin., cap. 2*, P. L., 64, 1250), de origen aristotélica (*Eth. Nic., I, c. 3*) ya estaba en marcha en Gilberto de la Porré (*Comm. in Boet. de Trin.*, *P. L.,* 64, 1265; de donde concluye *Naturalium leges theologica speculatio non omnino admittit*, ibid. 1303), y apoya el pensamiento de sus discípulos en el tema de la agenda: *De translatione nominum a naturali facultate ad theologiam. Cf.* Alano DE LILLE, *Summa*, n. 9, éd. Glorieux, p. 139; Raúl ARDENT (a finales del s. XII), *Speculum universale*, VII, 14.

[42] Cap. 2 (Denz. 432).

[43] Para la historia de esta fórmula y de esta alegoría que Gregorio IX canoniza, *cf*. H. DENIFLE, *Die Universitäten des Mittelalters*, t. I, pp. 98-100; M. GRABMANN, *Geschichte der scholastischen Methode*, t. I, 1909, p. 109; J. de GHELLINCK, *Le mouvement théologique du XIIe siècle*, 2° édit., Bruselas, 1948, p. 94-95.

Sobre toda esta crisis, cf. E. GILSON, *La servante de la théologie*, en *Estudios de filosofía medieval*, Estrasburgo, 1921, pp. 30-50.

aplicación, la calidad religiosa, la eficacia científica y los títulos extrínsecos e interiores. El concepto de "ciencia" y la epistemología aristotélica que lo sustenta, será el instrumento afortunadamente adaptado a este trabajo. Pero este concepto en sí es cuestionable. *Utrum sacra doctrina sit scientia?* ésta será ahora la primera de las "cuestiones" que abren los cursos de teología hacia 1240. Seguiremos las etapas de esta resistencia y veremos mejor, después de ellas, la discreción de las respuestas más positivas.

CAPITULO II

RETÓRICA SAGRADA Y APOLOGÉTICA

_____

Hay un punto en el que la pureza de la fe y la susceptibilidad religiosa del teólogo pueden, sin comprometerse, dar acceso a las actividades de la razón; dígase el de la defensa de sus objetos contra la incredulidad o la duda. No sólo se trata de una obra de interés en beneficio de la fe, sino que el teólogo se da cuenta de que, en sus intervenciones, la razón está fuera de la zona sagrada de la fe, protegiéndola del exterior y como si estuviera rodeada de sus muros. Por tanto, cuando reflexionemos sobre el método de la *doctrina sacra*, añadiremos gustosamente al inventario de los procesos literarios recibidos en la lectura de la Biblia, este proceso de discusión racional, que la Escritura ratifica, cuando anima al creyente a dar razón de su fe: "*Parati semper ad satisfaccionem omni poscenti vos rationem de ea quae in vobis est fide et spe*" (*I Pe, 3, 15*). Trad.: Estad siempre preparados para dar satisfacción a todo aquel que os pida cuenta de lo que hay en vosotros con fe y esperanza.

Sin embargo, el campo del trabajo teológico conserva su antigua configuración sobre el texto de la Escritura y, por tanto, los procedimientos adaptados al estudio de un texto: análisis literario para captar el contenido de una historia, de una exhortación, de una imagen o de un ejemplo; aclaraciones y ordenamientos que nada tienen que ver con los modos y procesos de una disciplina llamada ciencia, basada en la definición, el razonamiento y la construcción especulativa. De modo que, en este momento en que las "cuestiones" se constituyen en la propia facultad de teología—y para gran disgusto de Roger Bacon—en un ejercicio dialéctico ya estilizado, en este momento en que el "libro de las sentencias" del lombardo, habiéndose convertido ya, al menos para el profesor de secundaria (*baccalaureus*), en un texto didáctico, propicio para iniciar una investigación especulativa, la *doctrina sacra* sigue siendo en principio una exégesis, utilizando los recursos de la retórica, es decir, de una disciplina adaptada a la comprensión de una

palabra—la palabra de Dios—no de una ciencia inventiva y constructiva. Posición paradójica que parece imponer tanto la tradición textualista como la heterogeneidad real de los procesos de la razón (ciencia) y la fe (revelación). Seguiremos el desarrollo de esta paradoja, tanto en la Universidad de París como en las escuelas de Oxford. Observemos primero el formato y la integración de las razones apologéticas, con su aparato argumentativo.

LA FE ARGUMENTADA

Fue Guillermo de Auxerre (antes de 1220) quien parece haber proporcionado el análisis clásico, al tiempo de haber dado a la razón, el derecho de argumentar en teología. De hecho, emprende, al frente de su *Summa*, una serie de cuestiones vagamente organizadas según el plan lombardo, para legitimar su empresa: la fe es, en palabras de San Pablo, su propio argumento, "*argumentum non apparenteium*"; creer es su mérito; ¿No reduce *el dar razones* este mérito y amenaza la autonomía de esta convicción (*argumentum*) del misterio?[44]

En su respuesta, Guillermo contesta firmemente que coexisten la independencia absoluta de la fe y la inserción de motivos racionales en su génesis. La solución sigue siendo sumaria, pero es lo suficientemente vigorosa como para demostrar el camino recorrido desde que Abelardo nació aquí, después de una larga génesis, de la noción de credibilidad. A tenor de esta respuesta, se disciernen tres puntos de inserción según el estado del sujeto, que puede ser: fiel, hereje o ignorante; el fiel puede, mediante "razones", aumentar y confirmar su fe, como desde fuera; el hereje, se convence de su error; y el ignorante, es promovido a la creencia: tal es el alcance de las "*probationes credendorum per rationem*". En los tres casos, la fe permanece intacta en sus motivos, porque no se apoya en estas razones para creer, sino en la primera Verdad escuchada por sí misma; como los samaritanos, que creyeron en la misma palabra de Jesús en el pozo de Jacob, después de haber sido llevados a él por los rumores de su compatriota. Así ocurre con el amor, explica Guillermo con una comparación muy exacta: podemos amar a alguien por sí mismo y, en el deleite mismo de su amor, sin reducir por tanto su gratuidad, confirmar y exaltar ese amor considerando los beneficios que procura.

> Triplici ratione ostenditur fides. *Prima* est, quia rationes naturales in fidelibus augmentant fidem et confirmant. Sicut enim propter bona temporalia non est diligendus Deus finaliter, tamen ipsa beneficia augmentant caritatem et confirmant illam in habente caritatem, sunt enim cause motive et provocative dilectionis Dei, eodem modo rationes naturales in habentibus fidem augmentant et confirmant illam.

[44] Guillermo de AUXERRE, *Summa aurea*, *Prol*. (Ed. Pigouchet, fol. 2ra: *"...Dicit Apostolus, Hebr. 11, quod fides est argumentum, supple probans, non probatum, et non conclusio. Magistri ergo, imo etiam sancti Patres, perverse videntur agere, cum rationibus humanis nituntur probare fidem vel articulos fidei, cum fides secundum Apostolum sit tanquam probans non probatum, argumentum non conclusio. Videntur etiam evacuare meritum fidei; quia dicit Gregorius Fides non habet meritum ubi humana ratio prebet experimentum..."*.

Secunda ratio est defensio fidei contra hereticos.

Tertia est promotio simplicium ad veram fidem; sicut enim propter bona temporalia promoventur simplices ad veram Dei dilectionem, ita per naturales rationes promoventur quandoque simplices ad veram fidem...

Cum autem habet quis veram fidem, et rationes quibus ostendi possit fides, mens non innititur prime veritati propter illas rationes, sed acquiescit potius illis rationibus quia consentiunt prime veritati et ei attestantur[45].

Trad.: La fe se muestra de tres maneras. La primera es que las razones naturales aumentan y fortalecen la fe en los creyentes. Porque, así como Dios no debe ser finalmente amado por los bienes temporales, sin embargo, los beneficios mismos aumentan la caridad y la fortalecen en quienes la tienen, porque son motivo y causa provocadora del amor de Dios, en el mismo sentido. De esta manera las razones naturales en los que tienen fe la aumentan y fortalecen.

La segunda razón es la defensa de la fe contra los herejes.

El tercero es la promoción de los simples a la verdadera fe; Porque, así como por los bienes temporales los simples son promovidos al verdadero amor de Dios, así también por razones naturales los simples son a veces promovidos a la verdadera fe...

El tercero es la promoción de los simples a la verdadera fe; Porque, así como por los bienes temporales los simples son promovidos al verdadero amor de Dios, así también por razones naturales los simples son a veces promovidos a la verdadera fe...

Pero cuando uno tiene fe verdadera y razones por las cuales puede demostrarse, la mente no se apoya en la primera verdad por esas razones, sino que se apoya en esas razones porque están de acuerdo con la primera verdad y están atestiguadas de ella.

Summa aurea, Prol. (Ed. Pigouchet, fol. 2a).

Esto basta entonces para ejercer una actividad racional dentro de la sagrada doctrina: no sólo una rigurosa labor de defensa, sino una complacencia de la fe, que, lejos de apoyarse muda, en "razones", les da sustancia; porque la fe es una iluminación interior y, en su experiencia cada vez más pura, introduce al espíritu en una “inteligencia” de los misterios que cree.

[45] PRÉVOSTIN, quince años antes (hacia 1205-1210), había iniciado esta doctrina: “*Scientia, de qua hic agitur, in tribus consistit in fidei defensione contra impios et pro piis et in temporalium idonea administratione et in bona conversatione inter pravos. Primam habent pauci, secundam plures, tertiam plurimi*”. Trad.: El conocimiento del que aquí se trata consiste en tres cosas: la defensa de la fe contra los impíos y a favor de los piadosos, y en el adecuado manejo de las cosas temporales, y en la buena conversación entre los malvados. Unos pocos tienen el primero, el segundo muchos, el tercero más. *Summa*, III (Ms. Todi 71, fol. 117ra; citado en la edición de la *Summa* de Alejandro de Halès, *Quaracchi*, p. 34, n. 5).

> Quanto autem maior est fides in aliquo, tanto citius et clarius videt huius- modi rationes, quoniam fides est illuminatio mentis ad videndum Deum et res divinas, et quanto magis illuminatur, tanto clarius videt anima, non tantum quod ita est sicut credit, sed quomodo ita est, et quare ita est ut credit; quod est intelligere.
>
> Trad.: Pero cuanto mayor es la fe en una persona, más rápida y claramente ve tales razones, ya que la fe es la iluminación de la mente para ver a Dios y las cosas divinas, y cuanto más se ilumina, más claramente ve el alma, no sólo que es así como cree, pero cómo es y por qué es así que cree; que es entender.
>
> *Ibid.*

Para concluir, Guillermo cita un dicho famoso de su tiempo, y por cierto muy feliz: "*Propter hoc bene dictum est a quodam, quoniam apud Aristotelem argumentum est ratio rei dubie faciens fidem; apud Christum autem argumentum est fides faciens rationem*". Trad.: *Por esto alguien ha dicho bien que, para Aristóteles, el argumento es la razón de una cosa que sin duda hace fe; pero con Cristo, el argumento es la fe haciendo razón*. Son palabras de Simón de Tournai (hacia 1190), un teólogo bastante audaz, a juzgar por su reputación[46], pero que afirma aquí con lucidez la diferencia radical entre los métodos de trabajo en filosofía y aquellos que son propios de la teología[47]. Con Simón, Guillermo se suma expresamente a la tradición porretana sobre la diversidad de métodos según las diversas disciplinas, base epistemológica de la protesta

---

[46] *Cf.* J. WARICHEZ, *Les Disputationes de Simon de Tournai*, Lovaina, 1932, *Introduction*.

[47] Aquí está el propio texto de Simon, aún más explícito, tomado de su *Expositio in Symb*. *Quicumque*: "*Doctrina Aristotelis est de his de quibus ratio facit fidem, sed Christi doctrina de his quorum fides facit rationem. Hanc autem distinctionem doctrinarum christiane et aristotelice, naturalis philosophie et theologie, plerique non attendentes, in varios errores lapsi sunt, indifferenter in omni facultate ex ratione previa fidem querentes, et sic quod proprium est naturali facultati et doctrine aristotelice, theologie etiam christiane communicantes*" (Ms. Paris, Nat. lat. 14886, fol. 73a). Trad.: La enseñanza de Aristóteles se refiere a aquellos acerca de quienes la razón hace la fe, pero la enseñanza de Cristo acerca de aquellos acerca de quienes la fe hace la razón. Pero esta distinción de las doctrinas cristianas y aristotélicas, la filosofía natural y la teología, la mayoría de ellas sin hacer caso, han caído en diversos errores, quejándose indiferentemente de la fe en cada facultad por una razón anterior, y compartiendo así lo propio de la facultad natural y la doctrina aristotélica, la teología también cristiana.

El texto publicado en la *Bibl. Cassin., Florilegium*, IV, pág. 322, según el Ms. de Monte Cassino, lleva esta fórmula ya estilizada: "*Apud Aristotelem argumentum est ratio faciens fidem; sed apud Christum argumentum est fides faciens rationem*". Trad.: En Aristóteles el argumento es la razón que hace la fe; pero con Cristo la evidencia es la fe haciendo razón.

La definición *est ratio rei dubie faciens fidem* no proviene de Aristóteles, sino de Boecio, *De differentiis topicis*, lib. I, init., P. L., 64, 1174c.

Un contemporáneo de Guillermo, líder también de toda una generación, Philippe LE CHANCELIER († 1236), retomó la declaración doctrinal de Simón de Tournai, al principio de su tratado sobre la fe, donde estudió detenidamente su definición: "*Fides est argumentum. Item argumentum dicitur in logicis ratio rei dubie faciens fidem, et fides ibi accipitur pro effect junctionis, quasi effectus argumenti; sed in theologicis non accipitur pro efecto convencimiento, sed pro principio convencimiento. Illa fides (theologica) sic et hoc facit*". *Summa de bono*, Ms. Paris, Nat. lat. 15749, fol. 78ra. Trad.: La fe es un argumento. Asimismo, en lógica se dice que un argumento es la razón de una cosa que la hace dudosa, y allí se toma la fe como efecto de una conjunción, como si fuera el efecto de un argumento; pero en teología no se toma como efecto del convencimiento, sino como principio del convencimiento. Esa fe (teológica) hace esto y aquello.

Cf. Alberto MAGNO, *Sum. Theol*., París I, *tr. 3, qu. 15, m. 3, a. 1, sol. 1, ad. 5* (ed. Borgnet, 31, 107), donde el texto es distorsionado y atribuido a San Agustín.

contra la transferencia de conceptos naturales en teología. *Cf. más arriba*[48]. Por lo tanto, Guillermo no renuncia a nada de la sobrenaturalidad de la fe al afirmar su credibilidad racional.

La palabra *argumentum*, común al vocabulario de la ciencia y a la definición paulina de la fe, sirve así de pivote para expresar esta inversión del proceso en la fe y en la ciencia. Pero también tiende a bloquear todo esfuerzo especulativo del teólogo sobre la fe, ya que es sólo la fe la que alimenta la razón teológica. Veremos precisamente qué recursos encuentra allí Guillermo para la salida de una teología-ciencia. El plan apologético así constituido, pronto ganó credibilidad en la Escuela. La *Summa* de Alejandro de Hales lo toma casi al pie de la letra, incluyendo las palabras de Simon de Tournai y finaliza su presentación subrayando también que es la fe misma la que "inventa las razones"[49]. Y así mismo lo observamos con Eudes Rigaud (hacia 1241-1442)[50]. En Oxford, Kilwardby lo menciona brevemente para legitimar el lugar de las "cuestiones en disputa" en la enseñanza de la teología[51]. En París, Alberto el Grande, en su comentario sobre el lombardo

---

[48] He aquí el texto de Gilberto de la Porré que proporciona los elementos inmediatos de la fórmula de Simon y Guillermo: "In ceteris facultatibus, in quibus semper consuetudini regulae generalitas atque necessitas accomodatur, non ratio fidem, sed fides sequitur rationem... In theologicis autem, ubi est veri nominis atque absoluta necessitas, non ratio fidem, sed fides praevenit rationem. In his enim non cognoscentes credimus, sed credentes cognoscimus. In librum Boetii de praedicatione trium personarum". *P. L*., 64, 1303-1304a. *Cf. Un essai de méthode théologique au XIIe siècle*, en *Rev. sc. phil. théol*., XXIV (1935), pp. 258-267.

[49] Alejando DE HALÈS, *Summa theologica*, Introd., qu. 2, m. 3, c. 4 (éd. Quaracchi, n. 23): "*Sicut quidam dixerunt et bene, triplici ratione...*". Et ad 2: "*Fides enim qua creditur est lumen animarum, quo quanto quis magis illustratur, tanto magis est perspicax ad inveniendas rationes quibus probentur credenda*".

[50] Eudes RIGAUD, *Comm. in Sent*., prol. (ms. Paris, Nat. lat. 14910, fol. Ied): "*Dicendum quod ad probationem fidei utile est adducere rationes et argumenta, et hoc propter tres rationes. Prima est ad augmentandam fidem; licet enim fides innitatur veritati propter se, non propter rationes, tamen augmentatur et roboratur per rationes, sicut temporalia quae dat Dominus habenti caritatem, licet non sint causa dilectionis in ipso, augmentant tamen eam. Secunda ratio est ut melius sciamus et possimus confundere hereticos, ut qui veritati propter se credere nolunt, per rationes convincantur. Tertia ratio est ut melius quod credimus intelligamus; unde Bernardus ad Eugenium dicit: Nihil libentius intel- ligimus quam quod jam fide credimus*".

Trad.: Hay que decir que para la prueba de fe es útil aportar razones y argumentos, y esto por tres razones. El primero es aumentar la fe; porque si bien la fe se basa en la verdad por sí misma, no por razones, sin embargo, con las razones aumenta y se fortalece, como las cosas temporales que el Señor da a los que tienen caridad, aunque no sean causa del amor en el amor. él, sin embargo, aumentarlo. La segunda razón es que podemos saber mejor y confundir a los herejes, de modo que aquellos que no quieren creer en la verdad por sí mismos puedan ser convencidos por razones. La tercera razón es que podemos entender mejor lo que creemos; por eso Bernardo le dice a Eugenio: Nada entendemos con más gusto que lo que ya creemos por la fe.

Y a la pregunta de qué *habitus* genera estas razones y estos argumentos, si no es la fe, Eudes responde (ibid.): "*Habitus qui ex hujusmodi rationibus relinquitur in nobis, intelligentia est, et est nobilior quam scientia per demostraem living; nobilior dico, quia de nobiliori re, et a nobiliori dante sive faciente eam in nobis; illa tamen scientia nobilior est, quia nobiliori modo habita; non enim contingit hic ita de necessitate demonstrare sicut in demonstrativis scientiis, nisi forte in aliquibus que determinantetur in secundo libro... Si autem queratur utrum ad theologiam aliquo modo pertineat demonstrare, dicendum quod ad theologiam theologice procedentem non pertinet demonstrare, ipsa enim habet fidem pro fundamento; sed theologia non theologice procedens demonstrare potest, propter aliquam causarum predictarum*". Todo esto es vago y desagradable; esta primera enseñanza de Eudes (com. a las Sentencias) es también bastante pobre. Sólo dos preguntas: *¿Utrum Magister debuit aggredi hoc opus modo disputatorio?* y: *De fine hujus scientiae* (Mss. Paris, Nat. lat. 14910, Brujas 208).

[51] KILWARDBY, *Quest. in Sent.*, *qu. 6* (ms. Oxford, Merton Coll. 131, fol. 2vb): "*Tales rationes et disputationes utiles sunt ecclesie, tum propter fideles, et hoc ad augendam eorum fidem et ad creditorum intelligentiam, tum propter*

(hacia 1245), lo incluyó entre los "*modi exponendi sacram Scripturam*"[52] y Buenaventura (1250) lo desarrolló en un estilo más armonioso[53].

¿EXÉGESIS O CIENCIA?

Dado que esta función racional, es decir: "argumentativa", de la teología no va más allá del don, ni perturba la pureza de su luz, el teólogo puede anexarla a los métodos actuales, es decir, a los procesos textualistas y así, no hay razón para pasar de un régimen de revelación a un régimen de conocimiento científico. Pero incluso esto sólo ocurre lentamente, a lo largo de dos generaciones. Sigamos de cerca los episodios, tanto en París como en Oxford, porque nos revelarán cómo la *doctrina sacra* es llevada gradualmente a desplazar su centro de gravedad, incluso cuando se niega a organizarse en la ciencia.

ALEJANDRO DE HALÈS y ALBERTO EL GRANDE en París.

Se plantea entonces el problema de la teología-ciencia: "*¿Utrum doctrina theologiae sit scientia?*" Este es el título de la primera pregunta de Alejandro de Halès[54]. Observemos la redacción de este título, porque, cuando la cuestión del método surge inmediatamente después, "*De modo tradicionis huius scientiae*", nos damos cuenta de que "*doctrina theologie*" en realidad significa (y Alejandro realmente usa esta palabra en el *art. 4*) "*sacra escritura*". De hecho, es a partir de la revelación y de su contenido que Alejandro estudia el objeto y los personajes. Por lo tanto, cuando el término aristotélico *scienti*a suscita una reflexión crítica, es

---

infideles sive pertinaces revincendos sive non pertinaces ad fidem trahendos". Trad.: Tales argumentos y debates son útiles a la Iglesia, tanto por el bien de los fieles, es decir, para aumentar su fe y para la comprensión de los creyentes, como por el bien de reconquistar a la fe a los incrédulos, sean obstinados o no.

[52] Alberto MAGNO, *Comm. in Sent.*, *lib. I, d. 1, art. 5*.

[53] S. BUENAVENTURA, *Comm. in Sent.*, *prol., qu. 2*: "*Modus inquisitivus valet primo ad confundendum adversarios... Secundo valet ad fovendum infirmos... Tertio valet ad delectandum perfectos...*"

[54] *Summa theol., Intr., qu. 1*: *"...Inquirentes de doctrina theologia:*

1. utrum sit scientia;

2. utrum distinguatur ab aliis scientiis;

3. de quo sit ista scientia;

4. de modo traditionis huius scientia".

La *Summa* aquí retoma la *Quaestio* casi literalmente. "*De doctrina theologiae*" (ms. Vat. lat. 782, fol. 184d- 186d), citaremos el escrito de la *Summa*, que fue el texto recibido.

El problema de la *Summa* ahora está aclarado. *Cf*. V. DOUCET, *Prolegomena* (*Alexandri de Hales Summa theologica, Tomo IV*, Quaracchi, 1948). Compilado hacia 1245, retoma, en secciones enteras, entre otros materiales, las *Quaestiones*, la mayoría de las cuales han demostrado su autenticidad personal.

La *Quaestio de doctrina theologiae* había sido cuestionada en su autenticidad, y rechazada después de la composición de la *Summa*, por B. PERGAMO, *De quaestionibus ineditis Fr. Odonis Rigaldi, Fr. Guillelmi de Melitona* y Codicis Vat. lat. 782 *circa naturam theologiae, deque earum relatede ad Summam theologicam P. Alexandri Halensis*, en *Arch. Franc. Hist*., XXIX (1936), pág. 3-54, 308-364. Con razón, el Padre Doucet, *Prolegómenos*, p. 199-202, 247, el juez de la fuente de la *Summa*, y muy probablemente auténtico.

en realidad materia escritural a la que se aplica directamente; por lo tanto, sólo podemos rechazarla (o reducirla al vago sentido de conocimiento, que viene a ser lo mismo): la revelación no procede por vía de ciencia, de convicción racional adquirida, sino por vía de inspiración. Sólo poco a poco la *doctrina sacra* se extenderá a dos cuestiones de manera indiferenciada: la revelación misma, por una parte, y luego, la efervescencia intelectual que suscita, cuyo primer acto es la defensa de la fe; así, la palabra conservará entonces su equívoco técnico incluso en el lenguaje de Santo Tomás.

La teología, por tanto, no es una ciencia, sino una sabiduría; es decir, su objeto no es el régimen de causas y efectos, sino la causa de las causas, cuya trascendencia al orden de las causas creadas la sitúa en un plano absoluto, en una especie de desinterés racional ("*est sui gratia*"), heterogéneo a los caminos habituales de la ciencia ("*transcendit omnes alias scientias*"), de aquí que este objeto será el primerísimo. Ya Aristóteles observó esto—dice Alejandro—llamando a la primera filosofía, *sabiduría*. En segundo lugar, el fin de la teología no es conocer la verdad, sino provocar el amor, un sabroso conocimiento cuyo nombre es *sapiencia*, "*sapida scientia*", como la palabra indica; la filosofía primera, que procede mediante el razonamiento, ya no es verdadera sabiduría.

> Notandum quod est scientia causae et scientia causati. Scientia vero cau- sae causarum est sui gratia; scientia vero causatorum, sive sint causae sive effectus tantum, non est sui gratia, quia referuntur et dependent a causa causarum. Hinc est quod theologia, quae est scientia de Deo, qui est causa causarum, sui gratia est. Nomen ergo scientiae appropriatur scientiae causatorum, nomen vero sapientiae scientiae causae causarum. Unde et ipse Philosophus dicit quod philosophia prima, quae est sui gratia et de causa causarum, debet dici sapientia. Simili ratione doctrina theologiae, quae trancendit omnes alias scientias, debet dici sapientia.
>
> Praeterea, notandum quod est scientia perficiens cognitionem secundum veritatem; est etiam scientia movens affectionem vel bonitatem. Prima est ut cognitio secundum visum, et ideo debet dici scientia absoluta; secunda, ut cognitio secundum gustum, et ideo debet dici sapientia a sapore affectionis, secundum quod dicitur: Sapientia secundum suum nomen est.
>
> Theologia igitur quae perficit animam secundum affectionem, movendo ad bonum per principia timoris et amoris, proprie et principaliter est sapientia. Prima philosophia, quae est theologia philosophorum, quae est de causa causatorum, sed ut perficiens cognitionem secundum viam artis et ratiocinationis, minus proprie dicitur sapientia. Ceterae vero scientiae, quae sunt de causis consequentibus et causatis, non debent dici sapientiae, sed scientiae.
>
> Trad.: Cabe señalar que existe conocimiento de la causa y conocimiento de lo causado. Pero el conocimiento de las causas de las causas es autoestima; Pero el conocimiento de las causas, ya sean causas o sólo efectos, no es autoestima, porque están relacionadas y dependen de la causa de las causas. De ahí que la teología, que es la ciencia de Dios, que es la causa de las causas, sea la autoestima. Por eso se llama ciencia al conocimiento de las causas, pero sabiduría al conocimiento de las causas de las causas. Por eso

> el mismo Filósofo dice que la primera filosofía, que es el respeto de sí mismo y la causa de las causas, debe llamarse sabiduría. De la misma manera, la doctrina de la teología, que supera a todas las demás ciencias, debe llamarse sabiduría.
>
> Además, cabe señalar que la ciencia es perfeccionar el conocimiento según la verdad; también es conocimiento que mueve el afecto o la bondad. El primero es como conocimiento según la vista, y por eso debe llamarse conocimiento absoluto; el segundo, como conocimiento según el gusto, y por tanto debe llamarse sabiduría del gusto del afecto, según se dice: La sabiduría es según su nombre.
>
> Por tanto, la teología que perfecciona el alma según el afecto, moviéndola al bien mediante los principios del temor y del amor, es propia y principalmente sabiduría. La primera filosofía, que es la teología de los filósofos, que trata de la causa de las causas, pero como conocimiento perfeccionador según el arte y el razonamiento, se llama menos propiamente sabiduría. Pero las demás ciencias, que tratan de las causas consecuentes y causadas, no deben llamarse sabiduría, sino ciencia.
>
> Alejandro DE HALÈS, *Summa theol. Introd*., art. I.

Como vemos, sólo queda la cáscara de Aristóteles y su epistemología. La distinción *scientia-sapientia* que, para él, no introduce ninguna heterogeneidad técnica entre los dos tipos de conocimiento, conlleva aquí una disyunción radical de estructura. No es que Alejandro ignore las exigencias del concepto aristotélico de ciencia, las dos objeciones que presenta expresan perfectamente la principal: la ciencia tiene como objeto lo universal; pero obviamente la Escritura, material de la doctrina sagrada, contenida casi enteramente en relatos históricos y acciones singulares, no se presta de ninguna manera a la demostración. *Creer* no tiene medida común con *saber*.

Esta heterogeneidad de conocimientos encuentra su razón de ser en sus orígenes y en sus métodos. Precisamente allí Alejandro establecerá el estatus de la obra teológica. Una famosa decisión que tomó durante su enseñanza como maestro, nos invita a una curiosidad especialmente atenta: hacia los años 1220-1225, tomó como texto de base, en sus *Lectiones*, junto a la Escritura, *las Sentencias* de Pedro Lombardo[55]. Este no es sólo un testimonio decisivo del crédito ahora asegurado del lombardo, sino que, en pedagogía y método, se abrió la puerta a un trabajo teológico que va más allá de la base textual escritural, con sus límites,

---

[55] El *Chronicon* de *Lanercost* describe el hecho y sus consecuencias en términos significativos: *"...Lecturam artificialem per se adinventam in divisionibus et senti-tiis litterae scholasticis post eum reliquit. Nam ante eum nec erat littera trita nec sententia litterae elicita*"-...Dejó atrás la lectura artificial que se encuentra en las divisiones y sentimientos de la literatura escolástica. Porque ante él no había ni una carta trillada ni el pensamiento de una carta suscitada. (ed. Stevenson, 1839, pág.53).

Ver el prefacio de la edición de la *Glossa in quatuor libros Sententiarum d'Alexandre*, libro I, Quaracchi, 1951, p. 65-107.

— Aunque allí se presentan los textos agustinianos sobre el *intelligere* y el *credere*, los problemas metodológicos de la teología aún no se abordan en la *Glosa de Sent*. de Alejandro. Por lo tanto, sólo después de 1220-1225 aparecerían dentro del marco normal de la enseñanza.

así como con su poder incomunicable. También pasarían algunos años antes de que Alejandro fuera seguido en esta dirección.

¿La doctrina de Alejandro ratifica tal planteamiento, al enunciar y medir su alcance? Como sucede a menudo, el progreso realmente logrado no pasa inmediatamente a la conciencia explícita y las declaraciones quedan detrás de la práctica. Sin duda tendremos que señalar una anotación crucial: Alejandro, discípulo de Guillermo de Auxerre, registra el papel del razonamiento en teología (véase más adelante, capítulo IV); pero la alusión es resumida y, en general, Alejandro continúa situando el trabajo teológico dentro de una exégesis textual. ¿Un *modus sacrae Scripturae sit artificialis vel scientialis*?[56] Es en esta respuesta que, hasta obtener más datos, encontramos la clasificación de los procesos de la retórica sagrada, procesos que seguirán siendo válidos para la construcción de una teología escritural, incluso cuando la función científica de la teología haya sido amplificada y constituida orgánicamente. *Cf. Infra*., para Santo Tomás[57].

El método de la doctrina sagrada es un método literario, que procede del análisis de un texto donde los relatos, las metáforas, las imágenes poéticas, los ejemplos y los discursos, exigen una interpretación que nada tiene que ver con las "definiciones, divisiones y razonamientos" del conocimiento aristotélico[58]. "*Modus debet esse praeceptivus, exemplificativus, exhortativus, revelativus, orativus, quia ii modi competunt afectoui pietatis*". Alejandro retoma aquí la doctrina de su primer artículo: tal heterogeneidad se explica, en primer lugar, porque el conocimiento bíblico-teológico se basa en la tradición divina, no en el descubrimiento humano; en segundo lugar, porque tiene una finalidad emocional y piadosa, no un conocimiento. De ahí sus propios modos: el ejemplo, el precepto, la exhortación y el estilo poético, etc. Sólo mediante una transposición de palabras Alejandro todavía habla de *modus scientiae vel artis*: distinguir la ciencia en ciencia racional y ciencia de la salvación es, de hecho, abandonar completamente el vocabulario y romper la problemática de la epistemología aristotélica.

---

[56] *Ibid., cap. 1, art. I* (Quaracchi, n. 4).

Modus artificialis, es decir literalmente método científico. Porque aquí se usan de manera equivalente *ars* y *scientia*, y por tanto *artificialis* y *scientialis*. *Cf.* sobre esta equivalencia actual: Alberto MAGNO, *I Elench*., tr. 5, c. 6 (ed. Borgnet, II, 636): "*Nulla ars vel scientia alicujus determinatae naturae demostrativa... est interrogativa*"; Vicente DE BEAUVAIS, *Espec. doc., I, c. 13*: "*Idem est ars et scientia, doctrina quoque, disciplina et facultas"; Alexandre de Halès, sobre el punto que nos concierne, ibid.: "Omnis modus poeticus est inartificialis sive non scientialis...*".

[57] Basta aludir a Dante para demostrar que esta elaboración teológica de la Escritura, basada en estos procesos, tendrá calidad y valor mucho más allá de los muros de la Escuela. Dante también establece expresamente las leyes de este método, tal como las vemos definidas por Santo Tomás (*Cf. Infra*.), siguiendo a Halès y otros.

[58] *Definitio, divisio, collectio*: estos son los tres procesos constitutivos de la ciencia. Ésta es la fórmula común entonces, en las obras de lógica, incluido el tercer término *colectio*, razonamiento, o *modus colectivus* sinónimo de *modus argumentativus*. *Colligere* es la transposición material de συλλέγειν (cf. συλλογίζειν) y *collectio* de συλλογη, una transposición obtenida no por una versión de los textos de Aristóteles (porque Aristóteles no usa συλλογη con este sentido), sino por las explicaciones de los comentaristas griegos y latinos interesados en describir y nombrar la operación intelectual que es el razonamiento (en sentido amplio), la reunión (συλλέγειν) de proposiciones unidas entre sí para conducir a una conclusión. Véase "*Collectio, colatio*". Nota sobre lexicografía filosófica medieval, en *Rev. cs. ph. th*., XVI (1927), págs. 436-446.

> Dicendum quod alius est modus scientiae, qui est secundum comprehensionem veritatis per humanam rationem; alius est modus scientiae secundum affectum pietatis per divinam traditionem.
>
> Primus modus definitivus debet esse, divisivus, collectivus; et talis modus debet esse in humanis scientiis, quia, apprehensio veritatis secundum humanum rationem explicatur per divisiones, definitiones et ratiocinationes.
>
> Secundus modus debet esse praeceptivus, exemplificativus, exhortativus, revelativus, orativus, quia ii modi competunt affectui pietatis; et hic modus est in sacra scriptura: unde ad Titum I, i, dicitur scientia secundum pietatem. Praeterea, modus praeceptivus est in Lege et Evangelio, exemplificativus in historiographis, exhortativus in libris Salomonis et Epistolis, revelativus in Prophetis, orativus in Psalmis.
>
> Trad.: Hay que decir que hay otro modo de conocimiento, que es según la comprensión de la verdad por la razón humana; hay otro modo de conocimiento según el sentimiento de piedad por la tradición divina.
>
> El primer método debe ser definitivo, divisivo y colectivo; y tal método debe existir en las ciencias humanas, porque la aprehensión de la verdad según la razón humana se desarrolla a través de divisiones, definiciones y razonamientos.
>
> El segundo modo debe ser prescriptivo, ejemplificador, exhortativo, revelador, oratorio, porque estos modos son apropiados al afecto de la piedad; y este método está en las Sagradas Escrituras, de donde en Tito 1:1 se llama conocimiento según la piedad. Además, el modo es prescriptivo en la Ley y el Evangelio, ejemplarizante en los historiógrafos, exhortativo en los libros de Salomón y las Epístolas, revelador en los Profetas, oratorio en los Salmos.

Como vemos, los recursos argumentativos de la fe en el trabajo racional de defensa, *argumentum*, aún no están expresamente integrados en este aparato teológico.

EUDES RIGAUD, discípulo y sucesor de Alejandro como regente en la escuela de los Menores de París (en 1245), retoma, en fondo y forma, en sus *Quaestiones*, la presentación de su maestro y el *modus artificialis* al que admite que se refieren los procesos literarios característicos de la revelación escrita[59]. Es por otro medio que Eudes introducirá la noción de ciencia. *Cf. Infra.*

---

[59] Encontraremos, citados casi íntegramente, los textos hasta ahora inéditos de Eudes RIGAUD. *Quaestiones* (Ms. Assise, *Bibl. Comm.* 186, et Vatican, lat. 4263), en los estudios del P. B. PERGAMO, *De quaestionibus ineditis Fr. Odonis Rigaldi, Fr. Gulielmi de Melitona et Codici*s, Vat. lat. 782 *circa naturam theologiae, deque earum relatione ad Summam theologicam Fr. Alexandri Halensis*, en *Arch. Franc. Hist*., XXIX (1936), pp. 3-54, 308-364. Nos hemos beneficiado enormemente de estos notables artículos, gracias a los cuales podemos discernir con mayor precisión las etapas de la obra de estas generaciones de teólogos.

Sobre el punto que nos ocupa, véase *qu. 6 y 10* (*op. cit.*). "*Dicendum quod theologia est doctrina pietatis... Oportet ergo quod habeat modum per quem possit moveri affectus in iis quae sunt ad salutem. Motivum autem affectus est duplex, scilicet pietas seu bonitas et disciplina quae coniungitur scientiae...: pietas est sicut movens interius, sed disciplina est sicut movens exterius. Ut ergo ex intimis moveatur pietatis affectus, est modus oratorius in Psalmis... Ut autem moveatur per disciplinam exterius, sunt alii. Est enim movens secundum rationem potentiae, et hic modus est praeceptorius in Lege et Evangelio, cui additur comminatorius et promissorius respondens prohibitionibus et praeceptis. Vel est movens secundum rationem sapientiae, et hic est revelatorius ut in Prophetis et in Apocalypsi. Est etiam movens*

GUILLERMO DE MÉLITON (entre 1250-1257) enriquece el tema, pero en la misma línea y según las mismas categorías[60]. El cisterciense GUY DE L'AUMÔNE realiza prácticamente un resumen de Alejandro de Halès[61].

ALBERTO MAGNO, por el contrario, había propuesto en su *Comentario a las Sentencias* (hacia 1245) una nueva clasificación de los "*modi*" donde podría introducirse el método racional de la apologética y mediante esto, el "*modus argumentativus*" que situaría como doctrina sagrada esta "*probatio credendorum*" cuyo papel había legitimado Guillermo de Auxerre, sin perjuicio de la sobrenaturalidad de la fe[62]. Nótese, que, si la teoría de los significados bíblicos se amplía de esta manera, Alberto conserva la misma terminología donde *sacra scriptura, theologia,* y *scientia theologie* se usan indiferentemente[63].

SANTO TOMÁS, en su *comentario a las Sentencias* (1254), retoma la teoría de los modos literarios; pero sitúa y mide sus elementos a partir del principio epistemológico según el cual el conocimiento encuentra sus reglas y su método en su propio *objeto*, principio del que aquí recuerda la fórmula boeciana—"*Eruditi hominis est de unaquaque re, prout ejus natura exigit, sermonem habere*"*-Es deber de un hombre erudito mantener una conversación sobre cada tema, como lo exige su naturaleza*. *De Trin., c. 2*—el cual, ya había tenido, desde el siglo XII, una feliz aceptación, especialmente entre Gilberto de la Porré y sus discípulos. Se trataba, desde luego, no de eliminar, sino de delimitar el punto de vista que hasta entonces había regido esta metodología, y según el cual la teología, siendo una "*doctrina pietatis*", se distribuía en categorías afectivas para las necesidades y recursos del sujeto cognoscente. Así, Alejandro de Halès había separado la ciencia (racional) y la sabiduría (afectiva); mientras que, Eudes Rigaud había clasificado los modos escriturarios según su función saludable. Santo Tomás, haciendo prevalecer la consideración del objeto, se embarca así en una investigación que, por una parte, preservará el concepto auténtico de ciencia y, por el otro, le llevará a

---

secundum rationem bonitatis, et hic est commonitorius vel per exempla ut in historialibus, vel per verbum ut in libris Salomonis, vel per scripta ut in Epistolis. Ad hos modos alii reducuntur et his subalternantur".

[60] Véanse los textos de Guillermo DE MÉLITON en B. PERGAMO, *op. cit.*, págs. 319-323.

[61] Guy DE L'AUMÔNE, *Summa*, Ms. Paris, Nat. lat. 14891, fol. 176r: *"...Sed divina scientia non solum illuminat intellectum ad cognitionem veritatis, sed etiam inflammat affectum ad amorem pietatis secundum divinam traditionem. Ideo modus eius multum differt ab aliis scientiis. Modus enim humane scientie diffinitivus, est divisivus, collativus, quia apprehensio veritatis secundum huma- nam rationem explicatur per diffinitiones, divisiones, ratiocinationes. Sed motus scientie pietatis per divinam traditionem est preceptivus, exemplificativus, exhor- tativus, orativus, preceptivus in Lege et Evangeliis, exemplificativus in Historiis, exhortativus in libris Salomonis..."*. *Cf.* P. MINGES, *De relatione inter prooemium Summae Alexandri Halensis et proemium Summae Guidonis Abbatis*, en *Arch. Franc. Hist*., VI (1913) pp. 13-22, 433-438.

[62] Alberto EL GRANDE, *Comm. in Sent., lib. I, dist. 1, art. 5*: *"...In quantum autem finis est, scilicet contradicentes revincere, habet alium modum. Contradicens enim non revincitur nisi duobus, scilicet probatione veritatis et manifestatione erroris; hoc autem non fit nisi per argumentationem congruam a ratione auctoritatis, vel naturalis rationis, vel similitudinis congrue sumptam. Et sic hoc modo argumentatio talis erit instrumentum ejus. Et iste modus est scientiae istius libri Sententiarum Petri Lombardi, alii autem modi sunt observati in Biblia*".

[63] Ejemplo típico: "*Sed objicitur de hoc quod dicit sacram scripturam esse circa res et signa. Et quaeruntur quatuor, quorum primum est: quid sit theologiae subjectum?*" *Ibid., art. 2*.

aceptar la objetivación del conocimiento de la fe en la teología, aunque la luz interior de la fe lo condiciona en su donación y en su percepción. Pronto veremos las consecuencias de esta capital decisión.

Retomando la analogía muy profunda de Guillermo de Auxerre, que hizo que los artículos de fe en la teología desempeñaran el papel que los principios tienen en toda ciencia, Santo Tomás determina el método de la doctrina sagrada por los diversos *modos* según los cuales estos "*principios*" operan. En primer lugar, estos principios se rigen por su origen revelado, que, de hecho, es la razón de la fe creyente y, por tanto, de la teología que la explica. "*Modus accipiendi ipsa principia debet esse revelativus*": común denominador de cualquier objeto de fe y de cualquier forma literaria de sus enunciados, *la revelatividad* (si nos atrevemos a decir de este modo) compone por tanto un conocimiento basado en la inspiración (*profheticus*) en su génesis, y, en el consentimiento del creyente, basado en la *oración de adoración* (*orativus*, que fue el elemento, ciertamente esencial, destacado por Eudes Rigaud). Éstas son las coordenadas del clima en el que se construirá la teología.

Pronto se continuará esta tendencia. El método incluye, según la fórmula entonces recibida, los *modos narrativus*, *symbolicus, argumentativus, praeceptivus, comminatorius, promissivus*, etc. Cada uno de ellos se define y coordina aquí con referencia a la economía de esta revelación divina que los controla—en la medida de su contenido—sus exigencias y los medios humanos de expresión. Dos de estos modos, de estos métodos, exigen una observación especial. El método llamado, por tres sinónimos, *metaphorica, symbolica, parabolica*, abarca el contenido, extremadamente extenso en la Escritura, de formas de expresión no conceptuales; los Padres los retomaron y los ampliaron en su teología, y los maestros del siglo XII acababan de observarlos, clasificarlos e integrarlos en su sistema. Santo Tomás fundamenta tal método en el principio de la adaptación de la palabra de Dios a la naturaleza racional del hombre a quien se dirige: el hombre conoce la verdad inteligible sólo recurriendo a las realidades sensibles. Doctrina antropológica común a Dionisio y Aristóteles y así piensa en este momento Santo Tomás (*II Sent., d. 14, q. 1, a. 2*); sólo más tarde distinguiría las muy diferentes inspiraciones y epistemologías del simbolismo neoplatónico de Dionisio y el experimentalismo de Aristóteles. En cualquier caso, esto delimita un campo muy extenso de trabajo teológico, tanto en el texto de la Escritura como en el de la Tradición.

Otro sector de este trabajo está definido por el método racional, *modus argumentativus*. Esta no es una afirmación nueva, ya que Alberto Magno, después de Guillermo de Auxerre, la había propuesto ya. Pero aquí se basa en dos razones: una se refiere al don mismo o, como dijimos, a los principios de la fe; y tiene una finalidad apologética, "*ad destruccionem errorum, quod sine argumentis fieri non potest*" (*cf.* Guillermo de Auxerre). La otra razón, "*ad contemplationem veritatis*" (es decir, la elaboración interna del don), introduce *quaestiones* en el tejido de lo revelado, del don, como lo hicieron los Padres en el pasado y hoy Pedro Lombardo: "*Adventionem veritatis in quaestionibus ex principiis fidei, oportet argumentis uti*". Toda

teología especulativa pasará por esto, una verdadera "*invención*" basada en los principios de la fe, aunque se cuestiona la disyunción de las dos formas de conocimiento *ex inspiratione* y *ex inventione* (Halès, *supra*; Kilwardby, *infra*.).

Última observación: estos dos modos, *metafórico-simbólico* y *argumentativo*, son heterogéneos: "*Ex similitudinariis locutionibus non potest sumi argumentum*"; la razón está en que la *Theologia simbólica non est argumentativa*—dice Dionisio[64]. No comprendamos obviamente que la obra teológica excluye el *modus symbolicus*, sino que, en esta obra, el *modus argumentativus* tiene una estructura psicológica y epistemológica tal, que no puede utilizar procedimientos y vocabularios simbólicos. Asimismo, el significado del supuesto texto de Dionisio es claro: para el teólogo neoplatónico, el *símbolo* es la vía de conocimiento adaptada al misterio inefable, inconceptualizable, innombrable; mientras que la argumentación racional es apropiada a realidades unívocas, no distendidas por la "analogía" (o sentido dionisíaco). Se trata, pues, de dos métodos irreductibles, aunque ambos tienen su papel y su valor en el conocimiento de Dios. Así, Santo Tomás utiliza, sumaria pero válidamente, el principio dionisíaco. Es este mismo principio el que retomará más adelante, en la *Summa*, de manera más personal, pero sin modificar su contexto ni su alcance.

Santo Tomás, por tanto, no rechaza el método alegórico fuera de la teología, aquí presentado "*ad contemplationem veritatis*" gracias al sentido alegórico y anagógico de la Escritura[65]: como la poesía—dice—pero por una razón opuesta, la teología utiliza el *modus symbólicus*, del que echa mano el hombre cuando su mente no es proporcionada, ya sea por defecto o por exceso, según los objetos que desea conocer[66]. Sólo requiere que, de acuerdo con la naturaleza misma del argumento, la ciencia teológica, la apologética y las *quaestiones*, se basen en el sentido literal de las Escrituras, no en los sentidos figurados, inadecuados para la construcción racional. Se trataba de rechazar en parte el programa propuesto por Hugo de Saint-Victor, y de acotar su alcance, pero no condenar todos los procesos metafórico-simbólicos utilizados desde siempre por los Padres y por la unanimidad de los maestros cristianos[67].

(La "vía simbólica" no se devalúa porque la teología sea ciencia, como tampoco los valores simbólicos de los seres desaparecen porque tienen una naturaleza y unas "razones" inteligibles") Fue por esto mismo—

---

[64] Dionisio el AEROPAGITA, *Lettre à Tite*.

[65] De hecho, Santo Tomás introduce aquí, para explicar el dispositivo de los diversos métodos, la teoría clásica de los cuatro sentidos de la Escritura: literal, moral, alegórico, anagógico; y, según la tradición de los Padres, asigna especialmente el sentido alegórico a la expresión del contenido doctrinal de la Escritura. En que basó Hugo de Saint-Victor su programa de enseñanza teológica.

[66] *In Sent., prol., a. 5, ad 3*: "*Poetica scientia est de his quae, propter defectum veritatis, non possunt a ratione capi; unde oportet quod quasi quibusdam similitudinibus ratio seducatur. Theologia autem est de his quae sunt supra rationem; et ideo modus symbolicus utrique communis est, cum neutra rationi proportionetur*".

[67] Como ellos, Santo Tomás no distingue aquí el uso de imágenes, metáforas, parábolas, que se refieren al significado literal de la Escritura, y los procesos de transferencia de significado en la interpretación tipológica de la historia santa. Lo cual no carece de importancia en el método de la teología como ciencia. La distinción será explícita en *Ia Pars, q. 1, a. 10, ad 3*.

al interior de la teoría de los *Modi* mediante la cual se describen los diversos campos de trabajo teológico basado en la Escritura[68]—que se va despejando el terreno para una determinación exacta de la función propiamente científica de la teología.

FISHACRE y KILWARDBY en Oxford.

La evolución de los métodos en la escuela universitaria de los Predicadores de Oxford es exactamente paralela y, además, relacionada con la literatura, un caso extremadamente favorable para observar el desarrollo de nuestro problema en el segundo cuarto del siglo XIII. Se sabe que Fishacre y Kilwardby se sucedieron en la cátedra de Oxford; uno la ocupó desde aproximadamente 1236 hasta su muerte en 1248; el otro, se cree, desde 1248 hasta 1261; sabemos también cuán extensa fue su reputación teológica, apoyada sin duda en la profunda renovación que se estaba produciendo entonces, desde San Edmundo y Roberto Bacon, sus maestros, hasta la penetración de la filosofía aristotélica.

El examen de su prólogo al *Comentario de las sentencias* confirma y aclara estas indicaciones externas; la continuidad de sus investigaciones es muy evidente, incluso en los detalles, y no menos los avances realizados por Kilwardby dentro de los mismos marcos trazados por Fischacre[69]. El punto sensible de este progreso es precisamente la aplicación metódica del concepto de *ciencia* y su contenido aristotélico a la doctrina sagrada: Fishacre renuncia a él, Kilwardby lo acepta, pero sobrecargándolo de distinciones tales que elimina su vigor primitivo.

Fishacre no distingue en la doctrina sagrada lo que es construcción científica de lo que es simple exposición escritural; por eso, cuando quiere determinar el fin (ésta es la primera de las cuatro causas), presenta argumentos que tienden a probar la necesidad de una revelación de las verdades divinas a través

---

[68] Permítanme relatar aquí una fructífera conversación con el Sr. MARROU, cuya calidad en la teología de los Padres es bien conocida. Sensible a los excesos de un cierto rigor lógico, en los procedimientos y en las certezas, sugiere que, en el dominio de la Realidad supereminente, que es el de la teología, existen quizás aprehensiones confusas de realidades complejas, que son las más significativas. Releyendo, por ejemplo, al querido y gran Gregorio de Nisa, no encontramos que la teología del siglo XIII progrese en todos los aspectos sobre este método más flexible, más literario, más "poético" que "científico", sobre esta lógica de la participación, de la imagen, de la psicología. La objetividad de una técnica rigurosa no debe ir en detrimento de una realidad más rica en vocaciones diversas y, desgraciadamente, más compleja en su evolución. Es cierto que la επψσθεμη aristotélica, no monopoliza todos los recursos del espíritu en el trabajo teológico, y que la teología de los Padres, de mentalidad platónica, pone en práctica auténticos valores especulativos y espirituales. *Cf.* sobre este problema las reflexiones de E. GILSON, *Le Christianisme et la tradition philosophique*, en *Rev. sc. phil. théol*., 30 (1942), p. 249-266.

[69] No sólo numerosos detalles, doctrinales y literarios, revelan la continuidad del pensamiento de los dos maestros, sino que K. adopta el mismo plan que F. había seguido para analizar la noción de doctrina sagrada: las cuatro causas. El análisis de K., mucho más firme y técnico, se ciñe a este marco (q. 2-11), además de un retorno muy significativo al problema de la "ciencia" teológica (q. 12-14).

Citaremos la *Summa* de Ricardo FISHACRE según la Ms. de Londres, Brit. Mus., 10 B VII (revisado en Ms. Paris, Nat. lat. 15754); y la *Summa* de Roberto Kilwardby de acuerdo con la ms. de Oxford, Merton College 131, y la edición del Prólogo por F. STEGMÜLLER, *Roberti Kilwardby de natura theologiae* (*Opuscula et Textus*, fasc. XVII), Münster, 1935.

de la Escritura, pero que no tocan la cuestión de una "teología", de una especulación racional basada en este dato bíblico[70]. Kilwardby no se libera todavía de esta visión uniforme y confusa de dos tareas sin embargo tan diversas, y su desarrollo, más psicológico que el de Fischacre, tiende a mostrar en su conjunto la necesidad de lo sobrenatural para alcanzar la visión de Dios y, por ella, la consumación del universo.

Consequenter quaeritur de fine sive utilitate hujus scripturae.

Et videtur quod nulla sit eius utilitas, sed quod omninò superfluat. Finis enim sive utilitas scientiae est reparare vel aspectum nostrum vel affectum; sed ad hoc sufficiunt aliae scientiae philosophicae, quarum quaedam sunt speculativae reformantes aspectum, et quaedam practicae reformantes affectum...

Respondeo: Haec scriptura horum reparationem et entium manifestationem alio modo intendit, ad quem nulla alia potest attingere. Quod multipliciter potest declarari. Primo sic... Et iterum: Quamvis mundus ostenderet Deum esse quaerendum, non tamen evidenter ostendit mediatorem. Propter quod necessaria fuit homini scientia ipsum in his omnibus instruens et informans, ut sciret homo quomodo tenderet ad salutem, et quo tenderet, et unde, et per quem, ut esset inexcusabilis si in Deum non tenderet ad quem factus est, nec posset allegare ignorantiam. Sic igitur utilis et necessaria est sacra scriptura ad instruendum hominem super salutem suam.

Sed quia cognitio ordinatur ad opus, ideo ulteriorem habet utilitatem...

...Ulterior autem adhuc finis et omnino ultimus videtur esse universi consummatio...

Quest. in Sent., Prol. qu. 10 (Ms. Merton 131, fol. 2 b; éd. Stegmüller, p. 34).

Trad.: En consecuencia, se plantea la pregunta sobre el propósito o utilidad de este escrito.

Y parece que no aporta ningún beneficio, sino que es en absoluto superfluo. Porque el fin o la utilidad de la ciencia es reparar nuestra apariencia o nuestro sentimiento; pero para esto bastan otras ciencias filosóficas, algunas de las cuales son especulativas, reformando el aspecto, y otras prácticas, reformando el sentimiento…

Respondo: Esta escritura pretende la reparación de éstos y la manifestación de los seres de otra manera, a la que ningún otro puede llegar. Esto se puede explicar de muchas maneras. En primer lugar... Y de nuevo: Aunque el mundo muestra que hay que buscar a Dios, no muestra claramente al mediador. Por esto era necesario para el hombre el conocimiento, instruirlo e informarle en todas estas cosas, para que supiera cómo luchar por la salvación, y dónde luchar, y de dónde, y por quién, para que fuera imperdonable si no

[70] Curiosamente, para demostrar la necesidad de una revelación y una Escritura, Fishacre desarrolla el tema aristotélico del origen sensible de todo conocimiento humano. "*Sed omnia scripta sunt in mente divina; quid ergo necesse est homini desideranti scire omnia nisi in illum beatum librum inspicere? Sed, heu, quamvis hunc librum prius signatum et clausum sigilis septem aperuit agnus qui occisus est, tamen fulgorem litterarum hujus libri lippientes oculi humani non sustinent intueri... Omnis enim nostra cognitio intellectualis incipit a sensu; unde Philosophus Deficiente sensu, necesse est scientiam deficere. Sed non ab unico sensu incipit nostra cognitio, sed duplici, scilicet auditu et visu, qui ideo sensus disciplinales nuncupantur... Ad hoc enim ut occulta sufficienter fiant manifesta, exigitur doctrina audibilis et exemplum visibile... Sic ergo patet sacre scripture necessitas*". *Prol.* (Ms. Brit. Mus., Old Roy. Lib., 10. B. VII, f. 2ab).

aspiraba a Dios para quien fue hecho, y no podía alegar ignorancia. Por tanto, la Sagrada Escritura es útil y necesaria para instruir al hombre sobre su salvación.

Pero como el conocimiento está dirigido al trabajo, tiene por tanto una utilidad ulterior...

...Pero otro fin más, y el último, parece ser la consumación del universo...

Esto ciertamente explica la revelación (y la necesidad de la fe), pero no propiamente la teología. Kilwardby discierne, sin embargo, junto a este fin supra-teológico, un doble fin "*especial*" de la "*doctrina del libro de las Sentencias*" (ya no dice: de la doctrina sagrada): el estudio más fácil de la doctrina de los Padres y la defensa de la verdad católica.

Notandum vero quod doctrinae libri Sententiarum est unus finis commu- nis totius sacrae scripturae, qui scilicet iam proxime traditus est. Alius est finis sibi specialis; et hic duplex est, scilicet utilitas studiosorum scolasticorum primo et immediate, sed non principaliter, scilicet ut haberent sententias Patrum in quodam facili et evidenti compendio. Item utilitas totius ecclesiae secundo et mediate, sed non principaliter, ut scilicet exaltetur veritas catholica et convincatur error; et hoc ut destruatur in quibus est, et non admittatur in quibus non est.

Trad: Conviene señalar, sin embargo, que la doctrina del libro de las Sentencias es uno de los fines comunes de toda la Sagrada Escritura, que, por supuesto, ya ha sido transmitida. Hay otro propósito que le es peculiar; y aquí hay dos cosas: la utilidad de los estudiantes escolásticos primera e inmediatamente, pero no principalmente, es decir, que puedan tener las opiniones de los Padres en una especie de resumen fácil y evidente. Asimismo, la utilidad de toda la Iglesia en segundo lugar y mediatamente, pero no principalmente, a saber, que la verdad católica sea exaltada y el error condenado; y esto para que sea destruido en aquellos en los que está, y no admitido en aquellos en los que no está.

Ibid., fol. 3 d; p. 38.

Se trata de un primer discernimiento, pero todavía muy externo a la verdadera obra teológica, de la que su *Summa* es un bello testimonio.

Encontramos la misma confusión cuando nuestros dos maestros quieren fijar el autor—la *causa eficiente*, dicen—según su esquema aristotélico. Para ambos, Dios es el autor de la sagrada doctrina, y las consideraciones que proponen muestran claramente que es en sentido directo como entienden este origen divino. Una vez más, quedan bloqueadas, la Escritura propiamente divina y la teología como obra humana[71]. Se atribuye, sin embargo, un papel al "teólogo" (el Maestro de las sentencias), pero se trata de un papel de pura recopilación. La confusión no se disipa.

[71] Fishacre dice: "*Sed quis potest esse auctor hujus scripture vel sapientie, constat quod Deus vel angelus. Non enim aliqua, sed omnis veritas in ea est, ut dictum est; ergo ab homine nec dicta, nec scripta; ut enim dicit psalmus: Omnis homo mendax... Ergo multo magis omnis veritas ab homine, dico puro, dicta non est. Immo nec homo nec angelus; veritates enim infinite sunt...*" (Prol.; Ms. Brit. Mus., 10. B. VII, fol. 2).

Kilwardby: *"...Item homo non est auctor doctrinae, nisi quam ratiocinando attingit; talis autem non est hic..."* (Prol., qu. 9; Ms. Merton 131, fol. 2).

Tampoco es el sujeto de la "*causa material*", es decir, el objeto de la doctrina sagrada según las ya numerosas variantes de las fórmulas adoptadas, sino que es siempre el contenido sobrenatural de la revelación a la que se pretende llegar. Así podemos leer todo este pequeño tratado de Fishacre—e incluso el de Kilwardby, al menos en su conjunto—sustituyendo el término "*teología*" o "*doctrina sagrada*" por el de "*revelación*": todo permanece coherente; la introducción del término moderno "*teología*", por el contrario, rompería todo el desarrollo. Pero aquí está el punto más sensible, y después de las "causas extrínsecas" de esta doctrina, su *causa formal*. ¿Cuál es entonces la naturaleza de la teología?

Fishacre no aborda directamente la cuestión, aunque habla de *causa formal*. La encuentra en relación con Dios, autor de la *sagrada doctrina*, porque deduce de este principio que tal doctrina es "*perfectissima, ordinatissima, certissima*". *Certissima*; es decir, superando sin comparación posible las certezas humanas de la ciencia más demostrativa "*Minimum et incertissimum hujus scripture verbum certius est conclusione certissime demostrationis*"-*La palabra más pequeña e incierta de esta Escritura es la conclusión más segura de la demostración más cierta.* (fol. 2 d). De hecho, el término medio de esta demostración es una criatura; la palabra de la Escritura es del Creador de toda criatura: "*Credimus conclusionem quam confirmat medium demonstrativum, quod utique creatura est, et non credemus sermoni quem confirmat creador omnis criatura!*"- *¡Creemos en la conclusión que confirma el medio demostrativo, que, por supuesto es una criatura, y no creemos en el discurso que confirma al creador de cada criatura!* (*ibídem*.). Y he aquí la consecuencia que nos interesa. ¿Cuál será entonces el aparato de esta doctrina, así opuesta al esquema demostrativo? Él responde: "*Hinc patet quod hec scientia vel* (este *vel* dice mucho sobre la anfibología del vocabulario) *scriptura non est demostrativa nec decurrit a premissis ad conclusionem; non enim, ut dictum est, innititur rationi, sed scriptoris auctoritate*"-*De esto se desprende que esta ciencia o escrito no es demostrativo, ni va de las premisas a la conclusión; porque, como se ha dicho, no se basa en la razón, sino en la autoridad del escritor.* (*fol. 3 c*).

"*Non decurrit a premissis ad conclusionem*"-*No va de las premisas a la conclusión*: somos expresamente rechazados fuera de lo que constituye el proceso típico de la "ciencia"; no se hace distinción entre fe y teología. De hecho, continúa Fishacre: Hay dos aspectos en el ejercicio de este conocimiento, uno, se considera "*unitatem afecto cum summa bonitate*"-*Unidad de afecto con la suma bondad*, y éste corresponde a la santidad de las costumbres; el otro, "*unitatem aspecto cum summa veritate... (quam) concomitatur inmediato, sicut per se passio subjectum, fides vel credulitas articulorum fidei*"- *Unidad de aspecto con la suma verad, (que) va inmediatamente acompañado, como per se, sujeto a la pasión, fe o credulidad de los artículos de fe* (*fol. 3 c*). Y añade: "*Ideo... pars que (est) de unione aspectous et summe veritatis in via (insistit), questionibus difficilibus circa articulos fidei discutiendis*"-*Por eso... la parte que (es) sobre la unión de los aspectos y la verdad suprema en el camino (insiste), discutiendo cuestiones difíciles sobre*

los artículos de fe. Fides y *questiones*, saludable asentimiento del creyente (*fides*) y la especulación del teólogo (*questiones*): nos dedicamos a un trabajo propiamente teológico, sin que se marque la transición o la diversidad de funciones.

Por tanto, podemos comprender que las ciencias humanas en tal teología, sólo tengan el papel de simples *ancillae*, en el sentido más estricto e inferior de la palabra. Comentando y aplicando sin matices el célebre texto de San Agustín sobre la vanidad de las ciencias profanas (*De doctr. christ., II, cap. 42*), Fishacre define así la relación de la sabiduría teológica con las ciencias:

> Hinc statim patet quod omnes alie scientie sunt hujus pedisseque et ancille. Cum enim singule sunt de singulis universi partibus, totum autem universum se habet ad hanc sicut exemplum ad scientiam cujus est exemplum, patet quod omnes alie laborant ad declarationem exemplorum hujus scientie. Hinc etiam patet quod accedentem ad hanc oportet alias precognoscere, vel universaliter omnes, vel pro magna parte; alioquin ignorabit exempla hujus scientie. Non enim aggreditur quis ad hanc dominam, maxime ad secretum cubiculi ejus, nisi prius familiaris fiat ancillis hostiariis que eum introducant.
>
> Trad.: De esto se desprende inmediatamente que todas las demás ciencias son el pie y la esclava de ésta. Porque como cada una es de cada parte del universo, y el universo entero se relaciona con éstas como ejemplo del conocimiento del que es ejemplo, es claro que todos las demás trabajan para esclarecer los ejemplos de esta ciencia. De esto también se desprende que quien se acerca a esto debe conocer primero otras cosas, o universalmente todas, o en gran parte; de lo contrario ignorará los ejemplos de esta ciencia. Porque nadie se acerca a esta dama, especialmente en la intimidad de su habitación, a menos que primero se familiarice con las doncellas anfitrionas que la presentan.
>
> *In Sent., Prol*. (Ms. Brit. Mus., 10. B. VII, fol. 2 c).

"*Introductorias*", las ciencias humanas son precisamente eso: por apreciable e indispensable que sea la preparación que proporcionan, quedan completamente fuera del trabajo real, y es un gran error insistir en ellas[72]. Son *exempla*: ésta es la palabra que traduce adecuadamente el pensamiento de Fishacre sobre el papel de las ciencias en la explotación especulativa de los datos revelados. Lo explica detalladamente; extrae de ello toda una teoría brillante y colorida. Dios—dice—es como el sabio matemático que, para explicar a sus alumnos el movimiento de los astros, no sólo debe ponerles en la mano un manual, sino también mostrarles esferas y dibujarles círculos. Así, Dios, Maestro atento, nos proporciona tanto la "*scriptura per auditum*" como el "*exempla per visum*"[73]. Y este valor enteramente simbólico de la ciencia se basa en el

[72] "*Sed fateor, mirabile est de quibusdam hodie qui tam delectantur in am plexibus vilis pedisseque, quod non curant de domina, quamvis sit inestimabilis pulcritudinis, sicut dicitur de hac scientia*, Sap., cap. 7: *Est speciosor sole... Hii sunt qui, vix cum caligant oculi, a secularibus scientiis, hoc est a sinu ancillarum avelluntur, et tunc amplexibus domine se offerunt, cum pre senectute generare nequeunt*" (Ms. Brit. Mus., 10. B. VII, fol. 2c). Nos referimos espontáneamente a la preocupación suscitada por la nueva cultura, expresada en los textos citados anteriormente, cap. I, § 3.

[73] *Sic ut occulta celorum et stellarum innotescant, scil. motus et quantitates, fiunt quedam exempla celorum visibilia et totius machine mundialis; scribitur etiam doctrina audibilis docens qui in exemplo cui conveniat in celo. Sicut ergo*

principio de Aristóteles: "*Omnis enim nostra cognitio intelectualis incipit a sensu!*"- *¡Porque todo nuestro conocimiento intelectual comienza con el sentido!*, mientras que nosotros estamos lo más lejos posible del empirismo aristotélico y de la aplicación a la doctrina sagrada de las leyes de la ciencia aristotélica.

En realidad, encontramos allí, animado por la amenaza del aristotelismo, pero bastante pesado, el tema favorito del agustinismo medieval, que, desde *De doctrina christiana*, apreciaba y acogía la cultura profana como propedéutica de la doctrina sagrada: ejercicio de la mente, por una parte, para el manejo de verdades inteligibles, "*reductio artium ad theologiam*"; por otra parte, mediante el cual el mundo sensible, sin consistencia epistemológica propia, encuentra su verdadero significado en su referencia a Dios[74]. No lo logramos, no podemos lograr una "ciencia" teológica aún.

El prólogo de KILWARDBY depende, como hemos dicho, claramente del de Fishacre, y enmarca la definición, por las cuatro causas, de la *doctrina sacra* en las mismas categorías. Pero precisamente el progreso es sólo más notable y vemos más claramente al teólogo tomar conciencia de su método y de sus técnicas. Kilwardby, además, parece haber combinado con un gran vigor intelectual una muy extensa erudición doctrinal: célebre conocedor en su época de las obras de Agustín, hace gala de una lectura no menos asidua de las obras de Aristóteles. Si la síntesis que intentó de los dos maestros no tuvo éxito, al menos se benefició en gran medida del rigor analítico de uno y de la delicadeza psicológica del otro. Finalmente, se benefició enormemente de los resultados obtenidos gracias a la especulación de los maestros contemporáneos, especialmente de Alejandro de Halès, a quien seguramente tuvo ante sus ojos al escribir su prólogo[75].

La mera formulación de las preguntas da testimonio de un progreso, incluso cuando todavía aparecen como adiciones. Entonces, respecto al objeto de la doctrina sagrada, llega a preguntar: ¿Cuál es el lugar de

---

sapientia astrorum tota quidem est in corporibus celestibus excellentissime, sed ibi nos latet, tota insuper in scriptura, ut forte Almagestum Tholomei, tota insuper in instrumentis ligneis tanquam in exemplo, et ibi quidem ignobilissime, et scriptura quidem et exempla illa non sunt nisi ad manifestandam illam que est in corporibus celestibus, exempla quidem per visum, scriptura per auditum, sic ista quidem sapientia omnino principaliter et excellentissime est in libro vite, sed ibi ratione dicta nos latet, est etiam tota in scriptura sacra, et tota in universa creatura, et utraque harum necessaria est ad manifestationem illius in libro vite, scriptura quidem per auditum, et universitas creature tanquam exemplum per visum... Sicut ergo dicit astrologus celi moventur ab oriente in occidentem super duos polos quorum unus est punctus austri et alter septentrionis, sicut vides in hac sphera lignea, sic dicit theologus: Deus est trinus et unus, sicut vides in igne, qui unus est, tria tamen in se habens, calorem scilicet et lucem et splendorem". (Ms. Brit. Mus., 10. B. VII, fol. 2).

[74] *Cf.* H.I. MARROU, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris, 1938; Tercera Parte: Doctrina christiana. De este modo, el papel propedéutico de las siete artes anteriormente previstas para la filosofía se transfiere a la teología. *Cf. ibid.*, pp. 211-236. Éste es el marco de toda la obra teológica de la Alta Edad Media. *Cf.* J. DE GHELLINCK, *Le mouvement théologique du XII siècle*, 2e édit., Bruselas, 1948, p. 93-96 *Le programme scolaire et le rôle propédeutique des sept arts*; G. PARÉ, A. BRUNET, P. TREMBLAY, *La renaissance du XII siècle*, París-Ottawa, 1933, cap. III, pp. 97-108.

[75] Además del prólogo, conviene examinar también, en la Summa de K., el tratado sobre la fe. Pero toda la primera parte de este tratado (*lib. III, qu. 86-109*) falta en los dos manuscritos conocidos, el Merton College y Worcester.

Sobre la utilización copiosa de Alejandro de Halès, *cf.* las notas de la edición de Stegmüller.

las "*disputas magistrales*"? ¿Y qué verdad buscamos ahí que no esté en el canon?[76] En cuanto a la naturaleza de la doctrina sagrada, determina ya la causa formal investigando el *modus artificialis*, traduciendo las leyes y la estructura del razonamiento. Aún no está muy claro. Pero, una vez terminada su introducción, retoma la cuestión, y esta vez con mucha claridad: "*Quoniam autem in precedentibus sepe suppositum est quod hec scriptura sit scientia, queritur an hoc sit verum*". (*qu. 12, fol. 3 vb*; éd. Stegmüller, p. 39) Y, así comprometido, utiliza finalmente las categorías aristotélicas para clasificar el habitus científico de esta curiosa doctrina estructural: "*Habito ergo quod sit scientia, queritur quem habitum facit*". (*qu. 13, fol. 4 rb*; éd. Steg., p. 44).

¿A qué equivalen las soluciones propuestas?

La teología (Kilwardby usa la palabra, pero nuevamente como sinónimo de *sacra scriptura*[77]) no se construye según los procesos de la *definitio, divisio y collectio*, sino según los procesos de narración del relato histórico, por ejemplo, del de la metáfora, tal como aparece en las Escrituras[78]. Reconocemos aquí la doctrina de Alejandro de Hales. El mismo motivo también y, en una fórmula mejor elaborada, la misma disyunción de la noción aristotélica de ciencia.

> Duplex est modus scientiae. Unus divina inspiratione, alius humana inventione. Et differunt sicut scientia a libro per studium accepta, et scientia per vivam vocem impressa. Et est hic magna similitudo, si profondius inspicias. De primo modo scientiae est theologia; de secundo philosophia. Rationalis enim creatura constituta est inter duo, habens supra se primam veritatem increatam, extra se et intra se sensibilia et intelligibilia. Ab utrique haurit veritatem. Sed veritas huius scripturae tantum desuper hausta est per inspirationes, non per rationes. Aliae autem humana investigatione inventae sunt. Et ideo istae scientiae quae humana ratione perquirunt verum, necesse habent definire, dividere et colligere. Divisio enim et definitio necessariae sunt propter cognitionem incomplexorum...
>
> Trad.: El método del conocimiento es doble. Uno por inspiración divina; el otro por invención humana. Y se diferencian como el conocimiento recibido de un libro mediante el estudio, y el conocimiento impreso por una voz viva. Y aquí hay una gran similitud, si miras más profundamente. La primera modalidad de ciencia es la teología; sobre la segunda filosofía. Pues la criatura racional está constituida entre dos, teniendo sobre sí la primera verdad increada, sensible e inteligible fuera y dentro de sí. De ambos extrae la verdad. Pero la verdad de esta escritura sólo se obtiene de lo alto por inspiración, no por razón. Otros, sin embargo, han sido descubiertos mediante investigaciones en humanos. Y, por tanto, aquellas ciencias

[76] *Prol., qu. 5*: "*Sed tunc quaeritur de illis magistralibus disputationibus utrum liceat inquirere aliud quam in canone continetur*".

[77] Así en la *qu. 14*: *"...Illa (scientia) quae docet de eadem (causa causarum) verum ut bonum, sacra scriptura est, et pertinet ad motionem affectus, et haec proprie dicitur sapientia... Propter quod theologia est sapientia ut sapientia*". (Ed. Steg., p. 49).

[78] "*Quaeritur primo an sit in hac scientia modus artificialis... Non videtur, cum non sit hic modus divisivus, diffinitivus, et collectivus, sed narrativus tantum, historicus, parabolicus, et hujusmodi, qui non pertinent ad scientiam*". (*qu. 7*; éd. Steg., p. 27).

que buscan la verdad mediante la razón humana deben necesariamente definir, dividir y reunir. Porque la división y la definición son necesarias para el conocimiento del complejo...

In Sent., prol., qu. 7; fol. 2 vb (ed. Stegmüller, p. 28).

Sin embargo—el Maestro de las Sentencias es el testigo cualificado—¿estamos en realidad utilizando el aparato científico? Respuesta: Esto no es una necesidad de doctrina sagrada, sino un efecto de nuestra debilidad:

...Hoc facit non propter hujus scientiae necessitatem sed propter aliorum infirmitatem, videlicet ut affectus infirmorum iuvetur et roboretur fidelium et informetur affectus perversorum saltem mediante aspectus illuminatione. Unde non facit hoc quia ille modus sit necessarius sacrae scripturae, sed nobis.

Trad.: ...Lo hace no por la necesidad de este conocimiento, sino por la debilidad de los demás, es decir, para que los afectos de los débiles sean ayudados y los fieles fortalecidos, y los afectos de los perversos puedan ser ayudados. informado al menos mediante la iluminación del aspecto. Por eso no hace esto porque ese método sea necesario para las sagradas escrituras, sino para nosotros.

Por tanto, la elaboración racional sigue siendo una función enteramente accidental y casi extrínseca.

En fin, esta ciencia, si es heterogénea a la ciencia misma, ¿podemos llamarle ciencia? "*Quoniam in precedentibus saepe suppositum est quod hec scriptura sit scientia, quaeritur an hoc sit verum?*". (*qu. 12*). Trad.: Dado que anteriormente se ha supuesto a menudo que esta Escritura es ciencia, la pregunta es si esto es cierto.

La respuesta es significativa y puede tomarse como un tipo de solución que, en varios problemas filosóficos y teológicos, adoptará Kilwardby. Es un compromiso donde, por superposición de planes diferentes, Aristóteles y San Agustín tienen cada uno su parte; pero el compromiso resulta en denunciar un equívoco: "*Respondeo quod scientia aliter accipitur apud theologos et sanctos, et aliter apud Aristotelem*". Leamos el texto completo, porque, exponiendo en su totalidad el concepto de ciencia aristotélica, muestra la realidad de la dificultad que resolverá Santo Tomás.

Theologi et sancti scitum dicunt omne quod mente cognoscitur, sive cre- datur, sive videatur; sed Aristoteles nil dicit scitum nisi conclusionem causaliter demonstratam, et hoc requirebat necessitas doctrinae quam docebat. Quia enim humana ratio investigando non invenit verum nisi decurrendo a termino ad terminum per medium, et hoc non est universaliter possibile nisi ab universali ad aeque universale vel particulare, propterea posuit scientiam esse habitum conclusionis et ab universalibus exire; et quia non est certa cognitio in humana inventione, nisi fuerit causa, medium, et necessaria causa talis effectus, ideo dixit scientiam esse ex hiis que non possunt se aliter habere, et esse demonstrativam et causalem. Principiorum autem cognitionem non posuit hujusmodi esse, nec debuit; et illam vocat intellectum, quia certa sunt ex se luce veritatis propriae, praeter universalia praecedentia vel cau- sas demonstrativas.

> In theologia igitur, quia non est facta notitia humanae inventionis, et dico de canone Bibliae, sed divina inspiratione, non oportet illam esse ex universalibus. Et quia certa est ex ipsa veritate per se quae intra inspiravit eam, non oportet esse ex aliquibus praemissis universalibus causis vel demonstrationibus, quae nequeunt aliter se habere. Unde illae rationes de Aristotele sumptae nec contingunt sacram scripturam, nec usquam locum habent nisi in scientiis humana investigatione inventis.
>
> Trad.: Los teólogos y los santos dicen que todo lo sabe la mente, ya sea que se crea o se vea; pero Aristóteles dice que no se sabe nada excepto una conclusión causalmente demostrada, y esto fue requerido por la necesidad de la doctrina que enseñó. Porque como la razón humana en su búsqueda no encuentra la verdad sino yendo de término en término a través del medio, y esto no es universalmente posible excepto de lo universal a lo igualmente universal o a lo particular, sostuvo que el conocimiento es el hábito de concluir y partiendo de universales. y como no hay conocimiento cierto en la invención humana, a menos que haya una causa, un medio y una causa necesaria para tal efecto, por eso dijo que el conocimiento es de aquellas cosas que no pueden tenerse de otra manera, y que es demostrativo y causal. Pero él no planteó que el conocimiento de los principios fuera de este tipo, ni debería hacerlo; y a esto lo llama entendimiento, porque son ciertos de sí mismos a la luz de su propia verdad, independientemente de los antecedentes universales o de las causas demostrativas.
>
> Por lo tanto, en teología, como la información no es invención humana, y hablo del canon de la Biblia, sino de inspiración divina, no necesita ser de los universales. Y como es cierto por la verdad misma que lo inspira en su interior, no necesita serlo por algunas causas o manifestaciones universales presupuestas, que no pueden ser de otro modo. De ahí que esos argumentos tomados de Aristóteles no toquen las Sagradas Escrituras, ni tengan lugar excepto en las ciencias descubiertas por la investigación humana.

La heterogeneidad es, por tanto, completa. Después de un examen realizado dos veces (*qu. 7 y 12*), Kilwardby renuncia—no sin cierta vergüenza, es verdad, pero definitivamente en última instancia—a aplicar este concepto y esta técnica a la doctrina sagrada.

Que si nos sorprendió ver tal divergencia en Kilwardby, consumado dialéctico, entre la *práctica*, es decir el tratamiento verdaderamente científico,"teológico" en el sentido moderno de la palabra, y la *teoría,* en la que rechaza el principio de tal método, debemos recordar cuán lento es el progreso de una ciencia, precisamente en esta etapa en la que, reflexionando sobre sí misma, quiere captar su método y determinar así la medida de su autonomía. Hay aquí un esfuerzo por dominar y delimitar el objeto—de un objeto a abstraer, a separar del bloque de datos (de experiencia o, como aquí se supone, de la revelación)—que requiere un dominio perfecto y un toque de audacia. Kilwardby no tenía ni esta maestría ni esta audacia. No supo aprovechar el aparato aristotélico del que estaba armado; creía necesario, para salvar la trascendencia de la fe, dejar de lado este aparato, cuya intervención formal implicaba, en la subordinación y en el servicio mismo de la fe, una cierta autonomía del trabajo y del método racionales. Aún no se había formado la teoría

de la "subalternación"[79], que permitiría a Santo Tomás aceptar y definir el papel de la filosofía que hasta ahora sigue siendo, en el sentido más modesto, como en la antigua propedéutica, una *ancilla*.

CAPITULO III

LA INTELIGENCIA DE LA FE

Hasta este momento, se puede observar, que la palabra y cualidad de "ciencia" se aplican a la *doctrina sacra* después de una transmutación radical de dicho término, solo mediante la admisión expresa de los maestros. En realidad, la teología es una sabiduría emotiva y piadosa, cuyas necesidades de defensa no se desvían de su origen, de la inspiración; de su fundamento, el don revelado en la Escritura; ni de su método, el análisis literario. No es así si, ante el desarrollo de las cuestiones, tanto en los programas oficiales como en la estima común, nos preocupamos de situar en el cuerpo teológico el texto del lombardo, decididamente comentado, o las disputas magistrales en las que se involucra.

SAN BUENAVENTURA

Entre los maestros que dan testimonio de este estado de ánimo, no hemos citado al regente de la Escuela de los Menores, al hermano Buenaventura (*Comentario a las Sentencias* de 1250-54). Esto se debe a que, hasta donde sabemos, fue el primero en aclarar expresamente la teoría de los modos literarios y definir la tarea del teólogo como elaboración racional de la fe. Ciertamente no olvidamos ni a Anselmo y sus "*rationes necessariae*", ni a Abelardo y su *dialéctica*, por no hablar de los antiguos doctores; pero, una vez más, se trata aquí de una conciencia sistemática en una definición explícita de la teología y de sus estructuras, en una diferenciación progresiva de las tareas técnicas que implica la inteligencia de la revelación. Ahora bien, observamos precisamente que Buenaventura desplaza el eje de las posiciones de trabajo, incluso materialmente; ya no es la *scriptura sacra* la que proporciona el material inmediato, sino el *libro de las sentencias* y el autor con el que tratamos ya no es Dios, sino el lombardo, maestro en *doctrina sagrada* sin duda, pero hablando en su nombre, con sus medios y bajo su responsabilidad[80]. El famoso planteamiento de

[79] Porque la alusión que allí hace K. (*qu. 14: Non est hic continenteia subalternationis; sed continentetia principalitatis et famulatus est hic*; ed. Steg., p. 46) es muy sumaria y no toca la cuestión.

[80] S. BUENAVENTURA, *Comm. in Sent., prol., qua. 4*: "*Quae sit causa efficiens sive auctor huius libr*". Utilizando también, como Kilwardby, el diagrama de las cuatro causas para delimitar su campo de trabajo, B. distingue explícitamente al compilador, al comentarista yal autor; el lombardo, a pesar de su profesión de humildad, es

Alejandro de Halès, tomando el texto de las *Sentencias* como base didáctica, encontró su eficacia, aunque algunos denunciaron los riesgos, mientras que otros, experimentaron su seducción. Dicho esto, es normal que se eliminen los procesos literarios de la *pagina sacra* y se propongan los modos y medios de investigación intelectual. Según el lenguaje recibido, "*modus procedendi est perscrutatorius et inquisitivus*"-*el método de proceder es exploratorio e inquisitivo*, y ya no "*revelativus, praeceptivus, orativus, simbólicus, etc.*"[81].

Semejante omisión es significativa porque está claramente intencionada; de hecho, Buenaventura lo menciona extensamente en otra parte, en el *Breviloquium* donde esta vez se ocupa de la Escritura: páginas bellísimas, el más bello programa de hermenéutica sagrada que propuso el siglo XIII[82]; pero son el programa y el método de un *expositor*, de un exégeta. Ciertamente los teólogos no se apartan de las Escrituras; a nadie se le ocurre, menos a Buenaventura o Tomás de Aquino, tratar la construcción teológica como un edificio donde la Escritura sería sólo una causa ocasional. Pero, finalmente, la distribución de tareas—que está incluida en los reglamentos y en los horarios académicos, ya que ahora el curso de maestría universitaria incluye junto a la tradicional *lectio* de la Escritura una *quaestio disputata*, fácilmente más brillante—exige la diversidad de métodos, con los inevitables procesos de tendencia que implican. Una curiosa confidencia de Buenaventura nos permite adivinar las tensiones que se produjeron entonces entre los "escrituristas" y los jóvenes "teólogos" que ahora sienten repulsión por el carácter asistemático de los relatos escriturales "*Propter quod etiam novi theologi frecuentador ipsam Scripturam sacram exhorrent tanquam incertam et inordinatam y tanquam quamdam silvam opacam*"[83]-*Por eso, también los nuevos teólogos temen con frecuencia a la Sagrada Escritura como incierta y desordenada, como una especie de bosque oscuro*. El primer rastro de un conflicto que, dos siglos más tarde, enfrentaría dolorosamente a exégetas y teólogos de la Sorbona. Este conflicto ya existía alrededor de 1250: una nueva generación, entre los franciscanos y en otros lugares, ahora se deleitaba con una teología racionalmente ordenada y establecida, con su aparato conceptual y demostrativo, incluso con su necesario equipamiento económico de instrumentos de trabajo y ocio disponible, lejos de la privación de un evangelicalismo crudo, profético, aparentemente más fiel a las intuiciones primarias de San Francisco. Buenaventura, ministro general, dirigió ambas operaciones, en la *doctrina sagrada* y en la institución franciscana.

San Buenaventura se ve así normalmente llevado a describir la obra específica del teólogo, cuya *doctrina sacra*, alimentada por la sustancia escritural e iluminada por la luz de la fe, organiza sus datos más allá del texto y los elabora en una inteligibilidad racional. La fórmula que adopta y repite fácilmente es de

efectivamente un autor; de hecho, es su obra lo que estamos comentando, y no la palabra de Dios. Kilwardby mantuvo al Lombardo en el rango de compilador.

[81] *Ibid., qu. 2*: "*Quae causa formalis quive modus procedendi sit in his libris Sententiarum*".

[82] *Ibid., Breviloquium*, prol.; en particular § 5 y 6.

[83] *Ibid*. § 6, n. 5.

firme lucidez metodológica. Habiendo descrito y clasificado los muy variados contenidos del conocimiento sagrado, desde la Trinidad hasta los sacramentos, Buenaventura continúa:

> Possumus et unico vocabulo (subjectum theologiae) nominare; et sic est credibile prout tamen *credibile* transit in rationem *intelligibilis*, et hoc per additionem rationis; et hoc modo, proprie loquendo, est subjectum in hoc libro[84].
>
> *Trad.:* Podemos nombrarla con un solo término (la materia de teología); y así es creíble en cuanto lo creíble pasa a la razón de lo inteligible, y esto por adición de la razón; y de esta manera, propiamente hablando, es el tema de este libro.

Luego, respondiendo a una objeción que tendía a mantener lo "creíble" dentro del imperio de la fe del que es objeto, Buenaventura aprovecha para diferenciar y coordinar otros elementos: la fe, que tiene por objeto primero la Verdad a la que se da el asentimiento por sí misma; la doctrina revelada, que presenta esta verdad bajo su carácter de enseñanza autoritaria y, finalmente, la ciencia teológica, que considera esta verdad revelada en su calidad de prueba racional de la fe.

> Credibile enim, secundum quod habet in se rationem primae veritatis, cui fides assentit propter se et super omnia, pertinet ad habitum fidei; secundum quod super rationem veritatis addit rationem auctoritatis, pertinet ad doctrinam sacrae scripturae, de qua dicit Augustinus quod “major est ejus auctoritas quam humani ingenii perspicacitas”; sed secundum quod supra rationem veritatis et auctoritatis addit rationem probabilitatis, pertinet ad considerationem praesentis libri, in quo ponuntur rationes probantes fidem nostram. Et sic patet quomodo differenter est fides de credibili, et libri de canone sacrae scripturae, et praesens scriptura[85].
>
> Trad.: Porque lo que es creíble, en cuanto tiene en sí la naturaleza de la verdad primera, a la que la fe asiente por sí misma y sobre todas las cosas, pertenece a la actitud de fe; según añade el principio de autoridad al principio de verdad, pertenece a la doctrina de la Sagrada Escritura, de la cual Agustín dice que “su autoridad es mayor que la perspicacia del intelecto humano”; pero por cuanto añade el principio de probabilidad por encima del principio de verdad y autoridad, pertenece a la consideración del presente libro, en el que se exponen las razones que prueban nuestra fe. Y así queda claro cuán diferente es la fe de los creíbles, y el libro del canon de la Sagrada Escritura, y la presente Escritura.

De aquí se sigue el método de este "escrutinio" racional, que Buenaventura pone bajo el importante patrocinio de Ricardo de Saint-Victor (y, a través de él, de San Anselmo y sus "*rationes necessariae*")[86]. Se decía hasta entonces—y Buenaventura objeta—que el método escritural es simbólico y narrativo, que en consecuencia el conocimiento teológico implícito en la Escritura debe ajustarse a este método, sin inquisición

---

[84] S. BUENAVENTURA, *Comm. in. Sent., prol., qu. 1*.
[85] *Ibid.*, ad. 5.
[86] *Ibid., qu. 2, sed contra 2*.

racional[87]. No—dijo Buenaventura—, en la Escritura, palabra de Dios, es *credibile ut credibile*; en teología, bajo la égida del Lombardo, es *credibile ut intelligibile*. Ésta—explica Buenaventura—, es una determinación que de alguna manera saca al objeto estudiado de su eje primitivo (*determinatio distrahens*), y bajo el cual ya no es tratado como parte de su dato primitivo, sino sujeto a otros principios de explicación. Buenaventura llama a esto con una palabra técnica: *subalternación*. Por ejemplo: la línea es el objeto de la geometría; si lo califico por la determinación de línea "recta", no lo saco del eje del conocimiento y de los principios de la geometría; no hay subalternación; si, por el contrario, hablo de la línea de un rayo visual, esta determinación la somete a principios distintos a los de la geometría, a los de la óptica. Es una "*determinatio distrahens*"; aunque la óptica está subordinada a la geometría. Éste es el caso del "*credibile ut intelligibile*": el objeto de la fe, sin perder nada de su naturaleza y cualidades, pasa bajo otro régimen, donde reina el *modus ratiocinativus*; el libro del Lombardo, una obra de este tipo, vuelve a la Escritura, pero no forma parte de ella, porque sólo se refiere a ella por subalternación, por una determinación epistemológica que la centra en otros principios. Diferente será, pues, el método del creyente; otro, el del exégeta y otro, el del teólogo[88].

Evidentemente, la certeza de tal conocimiento ya no tiene la fuerza de la fe pura; al menos ella recurre a esta fe cuando se siente debilitada[89]. Las "razones" (inteligibilidad) sólo son válidas en la fe. *Nisi credideritis, non intelligetis-sino crees, no entenderas*. No eliminan el mérito de la fe; amplían el deleite[90].

Mismo tema y mismas fórmulas en el *Breviloquium*[91]. Captaremos el mérito de esto si recordamos que los discernimientos metodológicos se realizan a través y en la liberación ("*determinatio distrahens*") de una

---

[87] *Ibid.*, *qu. 2, obj. 4*: "*Modus procedendi in parte scientiae debet esse uni- formis modo totalis scientiae; sed modus procedendi in sacra scriptura est typicus et per modum narrationis, non inquisitionis; cum ergo liber iste pertineat ad sacram scripturam, non debet procedere inquirendo*".

Buenaventura evidentemente practica los diversos "modos" literarios, utilizando simbolismos y tipologías clásicas. Este es incluso uno de los recursos más brillantes de su espíritu, como se revela en particular en el itinerarium, donde, en una construcción muy avanzada, juega con los simbolismos escriturales, los simbolismos de la naturaleza, según la fertilidad de una filosofía y en una dialéctica casi desenfrenada de signos. Da expresamente la teoría y las leyes en el *Breviloquium, prol., 6*.

[88] *Ibid.*, *qu. 2, ad 4*: "*Liber iste* (de Lombardo) *ad sacram scripturam reducitur per modum cujusdam subalternationis, non partis principalis; similiter et libri doctorum qui sunt ad fidei defensionem. Quod patet sic quia non quaelibet determinatio trahens in partem facit subalternationem scientiae, sed determinatio quodam modo distrahens. Nam scientia de linea recta non dicitur subalternari geometriae, sed scientia de linea visuali, quoniam haec determinatio quodam modo trahit ad alia principia. Quoniam igitur sacra scriptura est de credibili ut credibili, hic est de credibili ut facto intelligibili, et haec determinatio distrahit—nam quod credimus debemus auctoritati, et quod intelligimus, rationi—, hinc est quod sicut alius modus certitudinis est in scientia superiori et inferiori, ita alius modus certitudinis est in sacra scriptura et alius in hoc libro; et ideo alius modus procedendi...*".

[89] *Ibid., ad 4*, in fine.

[90] *Ibid., ad 6*.

[91] *Breviloquium, Pars Iª, c. 1, n. 4*. Es característica la expresión *credibile ut credibile*; *cf.* ya *Prol., 4, n. 2*, donde nombra el objeto de la fe como tal, dado en la Escritura, en la que además tiene varias facetas, "*diversimode relucet*", según el estado de los creyentes.

propiedad de las cosas, convirtiéndose propiamente en objeto y como luz de una ciencia que abre allí con un campo de trabajo autónomo sus caminos espirituales. Lo que una vez hicieron Anselmo y Abelardo, lo define Buenaventura; y si pensamos en las profundas diferencias de temperamento y de método de estos dos maestros, imaginamos aún con más fuerza la magnitud de una fórmula que, más allá de tales variantes del trabajo teológico, fija su equilibrio intelectual y define la unidad de la inspiración.

Así dice San Buenaventura. Hemos resistido la tentación de presentar esta elevada doctrina fuera de las fórmulas técnicas que la expresan. Sin duda, su significado religioso y epistemológico podría explotarse más ampliamente, dependiendo de la fecundidad efectiva que tuvo en el propio Buenaventura; pero aquí era preferible mantener los textos en su trama original y sus contextos literarios. Más bien deberíamos ceder a la tentación de leer el propio *Breviloquium*, de tan armoniosa y copiosa teología, obra maestra de los dones de la inteligencia, la ciencia y la sabiduría, la encarnación más adecuada—después del *Itinerarium mentis*—de un conocimiento teológico con inspiración franciscana. Sólo destacaremos uno de los procesos más fructíferos de inteligibilidad que Buenaventura utiliza con predilección en esta "*perscrutation*" de las razones: la *resolutio*; es él mismo quien lo destaca, como enfoque típico de la teología:

> Quia vero theologie sermo est de Deo et de primo principio, utpote quia ipsa tanquam scientia et doctrina altissima omnia *resolvit* in Deum tanquam in principium primum et summum: ideo in *assignatione rationum* in omnibus quae in hoc toto opusculo vel tractatulo continentur, conatus sum *rationem* sumere a primo principio, ut sic ostenderem veritatem sacrae scripturae esse a Deo, de Deo, secundum Deum et propter Deum, ut merito ita scientia appareat una esse et ordinata et *theologia* non immerito nuncupata.
>
> Trad.: Porque en teología el discurso es sobre Dios y el primer principio, ya que ella, como ciencia y doctrina más profunda, resuelve todo en Dios como principio primero y supremo: por tanto, en la asignación de razones en todo lo que está contenido en este todo obra o tratado, he tratado de tomar una razón desde el principio, para mostrar que la verdad de las Sagradas Escrituras viene de Dios, es acerca de Dios, según Dios y por amor de Dios, para que la ciencia parezca con razón ser unida y ordenada, y no inmerecidamente llamada *teología*.

Expresiones que describen el *credibile ut intelligibile* en el *Breviloquium*: "*Addens simul cum hoc* [la elaboración del texto de la Escritura] *rationem aliquam ad intelligendum...", "Ideo in asignatione rationum..., conatus sum rationem sumere un primer principio*", *Prol., 6, n. 5, 6*.

Cf. G. TAVARD, *La théologie d'après le Breviloquium de S. Bonaventure*, en Année théologique, X (1949), p. 201-214.

CAPITULO IV

LUZ DE LA FE Y CONOCIMIENTO TEOLOGICO

_____

Después de haber observado tal penetración en San Buenaventura, nos sorprende un poco no encontrar expresamente planteada la pregunta que comenzaba en torno a él y que ya fue presentada a su maestro Alejandro de Halès: "*Utrum sacra doctrina sit scientia*". Además, su vocabulario se ciñe a equivalencias, de primer momento, vagas; *doctrina sacra, scriptura sacra, theologia*, se utilizan casi con indiferencia[92], y el término *scientia* no surge fuera del sentido genérico de *conocimiento*, de conocimiento que abarca tanto la revelación inmediata como su posterior elaboración racional.

Es muy difícil buscar la causa de semejante reserva, que sin duda es semiconsciente. Quizás, sin embargo, podríamos encontrar la razón observando la ausencia simultánea de otro tema, puesto en circulación por Guillermo de Auxerre y acogido en las escuelas por entonces; a saber: la *analogía* que hay que establecer entre los artículos de fe y los primeros principios de la ciencia. De hecho, en esta comparación, basada en la teoría aristotélica de la ciencia, descubriremos una de las inspiraciones más fructíferas que luego dará su consistencia epistemológica a la ciencia teológica.

GUILLERMO DE AUXERRE

Guillermo de Auxerre, como hemos visto, coloca toda su obra de teólogo bajo la protección de un sentimiento muy vivo de trascendencia absoluta de la fe: las "razones" teológicas no son en modo alguno motivo para creer, sino que la Palabra de Diós basta por sí misma, es objeto inmediato y directo de la adhesión del espíritu, así como en el amor el amado es, más allá de cualquier motivo interesado, objeto inmediato y directo de toda complacencia. Las razones vienen a *posteriori*, ampliando esta complacencia, satisfaciendo esta adhesión. De ahí esta definición de fe: Fides "*est acquiescere primae veritati propter se*

[92] Entre otros textos, *cf. Brevil., cap. I*: "*In principio intelligendum est quod sacra doctrina, videlicet theologia... Ratio autem huius veritatis haec est, quia cum sacra scriptura sive theologia sit scientia...*".

super omnia"[93]- *La fe es aceptar la primera verdad por sí misma, por encima de todas las cosas*. Fórmula de hermosa densidad, que pronto se convertirá en ley en las escuelas y que Santo Tomás de Aquino retomará.

Es aquí donde Guillermo ofrece su comparación—más que una comparación—una analogía estructural. La adhesión a la fe—dice—es, en su opinión, del mismo tipo que el asentimiento a los primeros principios de la razón, un asentimiento inmediato, infalible, inscrito en la luz misma de la inteligencia, a la cabeza de todo conocimiento. *Per se notum*. Así, el fiel encuentra en la misma verdad de la fe la luz que la determina y la justifica, porque la palabra de Dios es testimonio de sí misma. Se señalan los *Articuli fidei sunt principia fidei per se*.

> Quarto modo dicitur fides argumentum non apparentium propter articulos fidei qui sunt principia fidei per se nota. Unde fides sive fidelis respuit eorum probationem; fides enim quia soli prime veritati innititur, in ipsis articulis invenit causam quare credat eis, scil. Deus, sicut in alia facultate, intellectus in hoc principio: Omne totum est majus sua parte, causam invenit per quam cognoscit illud; quoniam si in theologia non essent principia, non esset ars vel scientia. Habet ergo principia scilicet articulos, qui tamen solis fidelibus sunt principia, quibus fidelibus sunt per se nota, non extrinsecus aliqua probatione indigentia[94].
>
> Fides enim innititur prime veritati super omnia et propter se; unde cognitio Dei que est fides est quasi cognitio principiorum; sicut enim in hoc principio: omne totum est majus sua parte, invenitur causa sue cognitionis nec alia causa queritur, ita anima fidelis in ipsa veritate que creditur invenit causam fidei, nec aliam causam querit[95].
>
> Sicut alie scientie habent sua principia et conclusiones suas, ita etiam theologia; sed principia theologie sunt articuli fidei; fidei enim articulus est principium non conclusio[96].

> Trad.: En el cuarto sentido, se dice que la fe es argumento de lo invisible, a causa de los artículos de la fe, que son los principios de la fe conocidos por sí mismos. Por tanto, la fe, o el creyente, rechaza su prueba; porque la fe, al basarse únicamente en la primera verdad, encuentra en los mismos artículos la razón por la que debe creerlos, a saber. Dios, como en otra facultad, el entendimiento en este principio: el todo es mayor que su parte, encuentra una causa por la cual lo conoce; ya que, si no hubiera principios en teología, no habría arte ni ciencia. Por lo tanto, tiene principios, es decir, artículos, que, sin embargo, son principios sólo para los fieles, a quienes son conocidos por sí mismos, sin necesidad de prueba alguna del exterior.

[93] Guillermo DE AUXERRE, *Summa aurea, prol. Cf. supra*.
[94] *Ibid., lib. III, tr. 3, c. I, qu. I* (Ed. Pigouchet, fol. 131vb).
[95] *Ibid., tr. 8, cap. de sapientia, qu. I* (fol. 189va).
[96] *Ibid., lib. IV, tr. de baptismo, cap. de baptismo parvulorum, qu. I* (fol. 254va).

> Porque la fe se basa en la primera verdad, sobre todas las cosas y por sí misma; de donde el conocimiento de Dios, que es fe, es como conocimiento de principios; Porque, así como en este principio, el todo es mayor que su parte, se encuentra la causa de su conocimiento y no se queja de ninguna otra causa, así el alma del creyente encuentra la causa de la fe en la verdad misma que se cree, y se queja. de ninguna otra causa.
>
> Así como las otras ciencias tienen sus principios y sus conclusiones, así también la teología; pero los principios de la teología son artículos de fe; porque el artículo de fe es el principio, no la conclusión

Este comentario sobre el *fides-argumentum* es tanto más significativo cuanto que cuestiona este poder interno de la fe, independientemente del sabroso *intellectus fidei* que enriquece posteriormente el conocimiento sobrenatural (este enriquecimiento que describe Guillermo en el párrafo anterior)[97]: es en su función objetiva más primordial, que las declaraciones de fe se asimilan, por su orden, a primeros principios.

Se observará, sin embargo, que esta magnífica analogía está tomada del tratado sobre la fe (libro III de la *Summa*), dentro del cual tiene gran importancia; había permanecido y permanece fuera de la perspectiva en la que Guillermo, en su *Prólogo*, había estudiado las funciones racionales de la fe. Para él, el punto de la comparación tampoco se relaciona con el papel de los primeros principios en la construcción del conocimiento, sino con el carácter de conocimiento inmediato e inmediatamente evidente que tienen estos principios. Esto no basta para definir la teología como ciencia (y Guillermo no lo hace); pero sí es suficiente para establecer la fe en su alto valor teológico y en su capacidad de generar conocimiento. "*Si in theologia non essent principia, non esset ars vel scientia*"*-Si no hubiera principios en teología, no habría arte ni ciencia.* Percepción muy rica ya. Depende de otros implementarla[98].

EUDES RIGAUD

Ni Buenaventura en París (1250), ni Kilwardby en Oxford (después de 1248), ni anteriormente Alberto el Grande, explotaron la *analogía* de Guillermo. Tuvo, sin embargo, entre sus discípulos inmediatos una primera difusión, tanto entre los Predicadores como entre los Menores, quienes, nuevos pioneros del desarrollo teológico, leyeron asiduamente la obra de Guillermo.

Alejandro de Halés, un eminente discípulo de Guillermo, retoma concisamente su analogía en la *Quaestio de doctrina theologiae*, que tenemos buenas razones, como hemos visto, para considerar auténtica.

---

[97] *Íbid., fol. 131rb*: "*Tertio enim modo intelligitur ut dicatur fides argumentum per similitudinem, quoniam sicut per argumentum venitur ad conclusionis noticiam, ita per fidem magis et magis illuminantem intellectum venitur paulatim in perfectam notitiam etiam bonorum non apparentium, quod soli fidei congruit…*".

[98] *Cf.* J. BEUMER, *Die Theologie als intellectus fidei. Dargestellt an Hand der Lehre des Wilhelm von Auxerri und Petrus von Tarentasia*, en *Scholastik*, 17 (1942), p. 32-49.

> Item, nota quod scientia potest dici notitia cum certitudine, sive certitudo habeatur per habitum acquisitum, sive per habitum innatum, sive per habitum infusum. Per habitum acquisitum cognoscuntur conclusiones, ex quibuscumque principiis per se notis colligantur. Per habitum innatum colliguntur principia scientiarum, ut dignitates, etc. Per habitum infusum illa que pertinent ad fidem. Et sicut in aliis scientiis ad notitiam principiorum sequitur notitia conclusionum ita in theologia, notis iis que ad fidem immediate et directe pertinent, ut sunt articuli, multa alia concluduntur, in quibus theologia servat modum collectivum ratiocinando ad illa[99].
>
> Trad.: Asimismo, nótese que se puede decir que el conocimiento es información con certeza, ya sea que la certeza se obtenga mediante un hábito adquirido, ya sea mediante un hábito innato o mediante un hábito infuso. Las conclusiones se conocen mediante el hábito adquirido, a partir de cualesquiera principios que se conozcan en sí mismos. Los principios de la ciencia, como las dignidades, etc., se recogen por costumbre innata. Las cosas que pertenecen a la fe se infunden por hábito. Y como en otras ciencias al conocimiento de los principios le sigue el conocimiento de las conclusiones, así en teología, con el conocimiento de aquellas que pertenecen directa y directamente a la fe, como los artículos, se concluyen muchas otras cosas, en las cuales la teología les preserva el modo colectivo de razonamiento.

ROLANDO DE CREMONA, que inauguró la primera cátedra de los dominicos en la Universidad de París (1229-1230), sería entonces el primero en trasladar la *analogía* de Guillermo a su lugar de eficacia, el prólogo metodológico de las *Sentencias*, y en explotar la noción de *principio* para situarlo en la estructura del conocimiento teológico. ¿Tiene esta ciencia sagrada un "tema" como otras ciencias? es decir (y reconocemos aquí, en la aplicación de las categorías, el aristotelismo agudo y sumario de Rolando) ¿puede ordenarse según las leyes del trabajo científico recibido "*in alia facultate*", es decir, según una lógica, con todos los mecanismos de demostración que supone y a partir de determinados principios?

> Secunda questione queramus quid sit subjectum divine scripture. Constat quod, cum sit scientia, habet subjectum de quo agit; in alia facultate didicimus quod omnis scientia habet subjectum, preter dialecticam que non est determinati generis... Si habeat subjectum, et habet ea que probat de illo subjecto, et ea per que probat. Que probat sunt predicata, sed que sunt probantia ita quod non probata? Omnia enim videntur per se nota que scripta sunt in biblia, quia per Spiritum sanctum prolata: Deo enim debemus credere per seipsum, cum sit ipse prima veritas.
>
> Forte dici potest quod articuli fidei sunt principia probantia et non probata, et ita sunt principia prima. (On reconnaît là la position de Guillaume). Nec hoc stare potest, quia Apostolus dicit, ad Hebr. cap. II: Fides est substantia rerum sperandarum et argumentum non apparentium; et dicit ibi Glossa quod fides

[99] *Quaestio de doctrina theologiae*, en ms. Vat. Lat. 782, fol. 185a. *Cf.* V. DOUCET, *Prolegomena*, p. 207.

Modus collectivus: es la expresión técnica para nombrar el proceso racional de las ciencias del espíritu. *Cf.* M.-D. CHENU, *Notes de lexicographie philosophique médiévale Collectio, collatio*, en Rev. sc. phil. théol., 16 (1927), p. 435-446.

argumentum et non conclusio. Unde ipsa Glossa dicit argumentum, i. e. probatio et ostensio. Ergo articuli sunt probati. Ergo sunt conclusiones; non ergo sunt principia prima[100].

Trad.: Con la segunda pregunta, queremos referirnos a cuál es el tema de la divina escritura. Es claro que, por ser ciencia, tiene un tema del cual trata; Hemos aprendido en otra capacidad que todo conocimiento tiene un sujeto, más allá de la dialéctica, que no es de un tipo determinado... Si tiene un sujeto, tiene aquellas cosas que prueba sobre ese sujeto, y aquellas cosas a través de las cuales prueba a ellos. ¿Cuáles son las pruebas de los predicados, pero cuáles son las pruebas que no han sido demostradas? Porque todo lo que está escrito en la Biblia parece conocido por sí mismo, porque fue dicho por el Espíritu Santo; pues es necesario creer en Dios por sí mismo, ya que él es la primera verdad.

Quizás pueda decirse que los artículos de fe son principios probados y no probados, y por tanto son primeros principios. (Sobre el reconocimiento de la posición de Guillermo). Esto tampoco puede sostenerse, porque dice el Apóstol, al Heb. cap. 2: La fe es la sustancia de lo que se espera y la convicción de lo que no se ve; y la glosa dice allí que la fe es un argumento y no una conclusión. De ahí que la propia Glosa diga el argumento: v.g. pruebas y visualización. Por lo tanto, se aprueban los artículos. Por tanto, hay conclusiones; por lo tanto, no son primeros principios

En su respuesta, bastante laboriosa, Rolando declara que la doctrina sagrada no es una ciencia, en el sentido de los filósofos, porque no es el efecto de una demostración; ella es *sabiduría*. Ésa será, hasta Santo Tomás, la respuesta común. Tanto es así que Rolando descarta la sugerencia de Guillermo. Sólo en las conclusiones extraídas de los artículos de fe, el método científico juega un papel desicivo y, por tanto, la fe promueve cuestiones teológicas: "*Conclusiones exeunt ab articulis per modum scientie*"-*Las conclusiones extraídas de los artículos están basadas en la ciencia.* Esta última notación es digna de mención.

...Et si dicatur in alia facultate quod ex uno nihil probatur, hoc intelligendum est per viam artis vel scientie; hec autem (doctrina sacra) non est ars proprie vel scientia, secundum quod philosophi loquuntur de arte et scientia, sed quiddam nobilius, scil. sapientia; *sed alie conclusiones exeunt ab articulis per modum scientie vel artis*. Unde ipsa dicitur sapientia...

...Qui enim probat conclusionem quodam modo debellat questionem; fides autem probat, ut jam dictum est, quare propugnat questiones theologie; et in Proverbiis dicitur, secundum aliam litteram scil. hebraicam veritatem: audiens sapiens sapientior erit, et intelligens machinas possidebit; machine sunt motus fidei quibus redigimus in captivitatem omnem dubitationem insurgentem in scripturis. Quomodo autem fides sit argumentum, in suo loco latius explicatur. Et sic patet quod sacra scriptura subjectum habet[101].

[100] Rolando DE CREMONA, *Summa, prol., qu. 2* (ms. Paris, Mazarine 795, fol. Irb).

[101] *Ibid., fol. Iva*. Roldán continúa declarando insuficiente para este régimen de conocimiento la fe "informe", es decir, según el lenguaje de la época, la fe adquirida por la razón apologética. "...Ergo nesciunt theologiam qui non habent fidem formatam. Concedo de plano. Sine experientia enim non habetur ars vel scientia, et omnis intellectiva cognitio ex

Trad.: ...Y si se dice de otro modo que de una cosa no se prueba nada, esto debe entenderse a la manera del arte o de la ciencia; y esta (doctrina sagrada) no es propiamente arte o ciencia, según lo que los filósofos hablan de arte y ciencia, sino algo más noble, a saber. Una sabiduría; pero otras conclusiones proceden de los artículos a modo de ciencia o de arte. De ahí que se llame sabiduría…

...Porque quien prueba la conclusión de alguna manera derrota la pregunta; pero la fe prueba, como ya se ha dicho, por qué defiende cuestiones de teología; y en Proverbios se dice, según otra carta, scil. la verdad hebrea: el sabio que oye, será más sabio, y el sabio poseerá ingenios; Las máquinas son los movimientos de la fe mediante los cuales llevamos cautiva cada duda que surge en las Escrituras. Ahora bien, en su propio lugar se explica más plenamente cómo la fe es un argumento. Y así queda claro que la escritura sagrada tiene un tema

Entre los Menores, quince años después, con EUDES RIGAUD, se reforzaron los problemas y las soluciones. Nos encontramos, en sus *Quaestiones* (v. 1245), ante una amplia exposición metodológica en diez cuestiones, la primera de las cuales se refiere a la teología como ciencia. Primero, la trascendencia de la fe y la ruptura con todo el proceso científico mismo: la teología está por encima de toda ciencia, no sólo porque trata de Dios, sino porque tiene su propio método, sus propias razones y sus propios principios, que, a la luz de de la fe, tienen su evidencia y son manifiestos al alma fiel. Eudes afirma en términos extremadamente fuertes, y en el sentido de Guillermo de Auxerre, el potencial de luz interior en el que se realiza la teología y que la sitúa fuera del comportamiento de la ciencia racional. El conocimiento teológico emana de la luz de la fe.

Ad praedictorum intelligentiam est notandum quod scientia potest dici dupliciter, scilicet communiter et proprie. Secundum quod proprie accipitur, sic est nomen habitus habentis certitudinem in quam potest ipsa ratio sive intellectus noster de se, et sic est nomen habitus acquisiti. Hoc modo dicta scientia, dico quod theologia non est scientia , quia non potest ratio in illam cognitionem nisi elevetur et adiuvetur per gratiam fidei; sed est supra omnem artem et scientiam, et ratione illius de quo est, quia est de Deo, qui est super omnia, et ratione modi, quia non procedit per rationes humanas, sed *habet rationes*

---

preexistenti cognitione sensitiva fit. Sicut enim qui nunquam gustavit mel, nunquam habet veridicam scientiam de sapore eius, et qui nunquam vidit colores, nunquam habet scientiam eorum, quia pereunte uno sensu perit et demonstratio, ita qui non est exercitatus in operibus fidei formate, theologie agnitionem non habet, et tamen scit loqui de theologia; similiter et cecus natus scit loqui de coloribus, et tamen scientiam eorum non habet". *Ibid., fol. Ivab*.

Hugo DE SAINT-CHER, El sucesor de Rolando en la cátedra de Saint Jacques (1230-1235), y también lector asiduo de Guillermo, no aborda particularmente nuestra cuestión. (*Comm. in Sent.*, Ms. Bruges, 178, fol. 1).

Juan DE TREVISO, O.P. (antes de 1244), allí como en otros lugares, resume a Guillermo: "*Quarto argumento per articulos fidei, qui sunt principia fidei per se nota, i. e. probans non probatum...*". (*Summa de theologia*, Ms. Vat. lat. 1187, fol. 27b; citado por E. FILTHAUT, *Roland von Cremona*, Vechta i. O., 1936, p. 122, n. 13).

proprias et principia propria ab aliis scientiis, quae quidem habent evidentiam per gratiam fidei et sunt manifesta animae illuminatae per fidem, licet non sint manifesta animae infideli[102].

Trad.: Para la comprensión de lo anterior, cabe señalar que la ciencia se puede decir de dos maneras, a saber, de manera general y de manera específica. Según lo que se entiende propiamente, se llama así al hábito que tiene la certeza de que la razón misma o nuestro entendimiento es capaz de sí mismo, y así se llama hábito adquirido. En este modo llamado ciencia, digo que la teología no es ciencia, porque la razón no puede entrar en ese conocimiento a menos que sea elevada y asistida por la gracia de la fe; pero es por encima de todo arte y ciencia, y por razón de lo que es, porque es de Dios, que está por encima de todo, y por razón de manera, porque no procede por razones humanas, sino que tiene sus propias razones. y principios propios de otras ciencias, que ciertamente se tienen evidencia por la gracia de la fe, y son manifiestos al alma iluminada por la fe, aunque no lo sean al alma incrédula.

Dicho esto, y para responder a una objeción que descartaba demasiado categóricamente cualquier estructura científica, Eudes continúa admitiendo que, a *su manera*, la teología incluye, como la ciencia, principios, axiomas y conclusiones; es decir, aparatos técnicos del trabajo científico. Las diferencias siguen siendo profundas, pero el paralelismo es válido. En particular, los artículos de fe desempeñan el papel de suposiciones en la ciencia (E. distingue entre las *dignitates*, las *suppositiones=principia*) y las *conclusiones*, según el vocabulario de la traducción de Boecio); pero en lugar de ser evidentes en la luz natural del espíritu, es el hecho de ser percibidos en la gracia de la fe lo que los constituye en principios. Y como a partir de los principios podemos llegar a conclusiones, la teología se desarrolla, a partir de la fe, a la manera de las ciencias. Citemos este texto completo, donde aparecen, sumariamente, las principales ideas de la teoría aristotélica. La equivalencia *articuli-principia* beneficiará ahora la promoción de la fe a través de la razón teológica.

Primo queritur utrum theologia sit scientia. Quod non, videtur, quia omnis scientia habet aliqua principia...

Ad illud ergo quod primo obicitur quod haec scientia non habet principia manifesta seipsis, iam patet responsio, quia illud verum est de scientia proprie dicta. Tamen potest aliter dici quod sicut in aliis scientiis sunt principia, quae sunt omnibus nota, sicut sunt dignitates; sunt etiam suppositiones sive petitiones, quia idem sunt per essentiam, quae sunt principia illi scientiae et supponuntur in illa; sunt etiam et conclusiones; sic etiam dicendum est in theologia quod sunt dignitates, quae omnibus sunt manifestae, scilicet quod Deus est summe bonus, super omnia diligendus, et quod summe justus et huiusmodi, et

[102] Eudes RIGAUD, *Quaestiones, qu. 1*. Citaremos las Preguntas de Eudes según la edición de los largos extractos dada por el P. PERGAMO en sus articulos, mencionados anteriormentes, de la Arch. franc. hist., 1936. La *qu. 1* esta parcialmente publicada en z. 20-24.

Sobre el lugar de estas *Quaestiones* en el progreso de las doctrinas, en particular sobre su relación con la *Summa* de Alejandro, *cf.* contra Pergamo, V. DOUCET, *Prolegomena*, *op. cit.*, p. 200.

horum cognitio est scripta in corde nostro sicut et cognitio principiorum; sunt etiam suppositiones et istae sunt articuli fidei; sunt etiam et conclusiones, quae sequuntur ex illis dignitatibus et ex illis suppositionibus.

Differunt tamen suppositiones illae a suppositionibus aliarum scientiarum et in aliquo conveniunt. Conveniunt enim in hoc quod sicut in aliis scientiis suppositiones non probantur, sic et in theologia supponuntur articuli fidei; sed in hoc est differentia, quia in aliis scientiis suppositiones sunt manifestae ipsi rationi sine adminiculo extrinseco, sicut a puncto ad punctum contingit rectam lineam ducere, et quod unitas est indivisibilis, et huiusmodi, sed in theologia indigent adminiculo gratiae fidei.

Igitur theologia quantum ad acceptionem illarum dignitatum, quae menti hominum sunt impressae, quas etiam ab aliis scientiis non mendicat, dicitur sapientia quasi cognitio altissimarum causarum; sed quantum ad conclusiones ex illis principiis illatas est scientia, unde simpliciter et necessario oportet illas credere; sed ratione cognitionis illarum suppositionum attenditur acceptio fidei. Ulterius quantum ad conclusiones consequentes ex illis suppositionibus est scientia non simpliciter, sed fidei, quia illas supponit[103].

Trad.: En primer lugar, se cuestiona si la teología es una ciencia. Lo cual no es así, al parecer, porque toda ciencia tiene algunos principios...

Por lo tanto, a la primera objeción de que esta ciencia no tiene principios evidentes por sí mismos, la respuesta ahora es clara, porque eso es cierto para la ciencia propiamente dicha. Sin embargo, se puede decir de otra manera, que así como en otras ciencias hay principios que son conocidos por todos, así como hay *dignidades*; también son suposiciones o peticiones, porque son lo mismo en esencia, de manera que son los principios de esa ciencia y se suponen en ella; también hay conclusiones; así también en teología hay que decir que hay *dignidades* que son evidentes para todos, a saber, que Dios es supremamente bueno, para ser amado sobre todas las cosas, y que es supremamente justo, y cosas semejantes, y el conocimiento de estas está escrito en nuestro corazón así como el conocimiento de los principios; también hay suposiciones, y éstas son artículos de fe; también hay conclusions, que se derivan de esas premisas y de esas suposiciones.

Sin embargo, esos supuestos difieren de los de otras ciencias y en algunos aspectos coinciden. Porque están de acuerdo en que, así como en otras ciencias las suposiciones no se prueban, así también en teología los artículos de fe se suponen; pero en esto hay una diferencia, porque en otras ciencias son evidentes para la razón misma, suposiciones sin apoyo externo, como que es posible trazar una línea recta de un punto a otro, que la unidad es indivisible, etc., pero en teología necesitan el apoyo de la gracia de la fe.

Por eso la teología, en cuanto a la aceptación de aquellas dignidades que están impresas en las mentes de los hombres, que no pide a otras ciencias, se llama sabiduría, como si fuera el conocimiento de

[103] *Ibid., qu. 1, ad 1* (éd. Pergamo, p. 22). En consecuencia, el elemento voluntario y emocional de la fe se referirá a suposiciones, pero no a dignidades ni a conclusiones: "*Ad illud quod obicitur quod cognitio huius scientiae subiacet voluntati, dico quod verum est quantum ad suppositiones, sicut dictum fuit, non autem quantum ad dignitates nec quantum ad conclusiones consequentes; et ideo non valet illud*". *Ibid., ad 9.*

> las causas más profundas; pero en cuanto a las conclusiones extraídas de esos principios, la ciencia es, por lo que es simple tanto como necesario creer en ellas; pero por el conocimiento de esas suposiciones se atiende a la aceptación de la fe. Además, en cuanto a las conclusiones que se derivan de estas suposiciones, no es simplemente conocimiento, sino de fe, porque las presupone.

SANTO TOMÁS EN LAS SENTENCIAS

Si, como hemos dicho, Buenaventura no explota este tema en sus *Sentencias* (1250)[104], Guillermo de Méliton, inmediato sucesor de Eudes Rigaud en la cátedra de los franciscanos en la Universidad de París, recoge casi al pie de la letra, en sus *Quaestiones* (hacia 1250), las enseñanzas de su predecesor[105]. En todos ellos, además, es el marco lógico de la επιστημη lo que se tiene en consideración; pero no se explota su dinamismo basado en la evidencia inicial. Para que esto suceda, sería necesario describir en sí mismo el poder radiante del νους, de este *intellectus* (*principiorum*), *habitus* natural del espíritu, cuya luz emana de lo que Aristóteles llama el *intelecto agente*. Es precisamente esta psicología la que pondrá en práctica Santo Tomás, desde sus primeras enseñanzas, como comentarista de la obra de Pedro Lombardo (1254). La equivalencia *articuli-principia* produce así el paralelismo *lumen fidei=intellectus principiorum*. Sencilla ampliación de registro, pero el contenido de la declaración original está excelentemente ampliado. La prueba es que, en lugar de presentarse de manera accidental, como también en el caso de Eudes Rigaud[106], la analogía de los primeros principios entra ahora en el tejido mismo de la teoría del conocimiento teológico.

Aquí están los textos donde se desarrolla el paralelismo con perfecta coherencia.

> Ista doctrina habet pro principiis primis articulos fidei, qui per lumen infusum per se noti sunt sunt habenti fidem, sicut et principia naturaliter nobis insita per lumen intellectus agentis. Nec est mirum si

[104] Nos referimos al prólogo, donde describe el método de la teología; porque, en el tratado sobre la fe, donde Guillermo de Auxerre proponía explícitamente el paralelismo *articuli-principia*, Buenaventura lo utiliza muy afortunadamente. *Cf. In 111 Sent., d. 35, qu. 1* (t. III, p. 776); etc.

[105] Guillermo DE MÈLITON, *Quaestiones, qu. 2*: "Respondeo quod theologia potest comparari ad scientias alias secundum modum convenientiae et differentiae. Secundum modum convenientiae, quia sicut in aliis sunt dignitates quae sunt principia per se nota, et suppositiones quae non sunt per se notae, et conclusiones, sic et in theologia. In theologia enim sunt principia ut dignitates quod "Deus est summe bonus, summe Justus", similiter "Non facias alii quod tibi non vis fieri" et huiusmodi, quae naturaliter sunt humanae menti impressa. Suppositiones sunt quidam articuli fidei, qui non sunt humanae menti naturaliter impressi, ut de Trinitate personarum et Incarnatione. Ex his eliciuntur conclusiones quaedam, ut ex hoc quod Deus (est) summe justus, quod "reddet unicuique juxta opera sua", Rom. 2, 6; ex hoc quod (est) incarnatus, quod (est) reconciliator humani generis, et "mediator Dei et hominis", ut dicit Apostolus" (Citado por Pergamo, loc. cit., p. 311.)

[106] De esta breve visión aquí hay una pista reveladora, aún más notable en Guillermo de Méliton, el esquema de *principia* y *conclusiones* es reemplazado por el esquema tripartito *dignitates, suppositiones, conclusiones*, de modo que las suposiciones, análogas a los *articuli fidei*, no tienen el carácter de per se nota ("*quae non sunt per se notae*", dijo Guillermo). Se descarta así—bajo el pretexto de que los artículos de fe no son accesibles a la razón—el carácter de que el paralelismo *articuli-principia* deba resaltar precisamente, la luz interior, inmediata, primitiva, "natural" en el creyente como es natural en el hombre el *intellectus principiorum*.

infidelibus nota non sunt, qui lumen fidei non habent; quia nec etiam principia naturaliter insita nota essent sine lumine intellectus agentis. Et ex istis principiis, non respuens communia principia, procedit ista scientia.

Trad.: Esta doctrina tiene como primeros principios los artículos de fe, que son conocidos por sí mismos por la luz infundida por los que tienen fe, así como los principios nos son inculcados naturalmente por la luz del intelecto actuante. Tampoco es de extrañar que no sean conocidas por los incrédulos, que no tienen la luz de la fe; porque ni siquiera los principios naturalmente innatos serían conocidos sin la luz del intelecto agente. Y de estos principios, sin rechazar los principios comunes, procede este conocimiento.

In I Sent., prol., art. 3, sol. 2, ad 2.

Habitus autem istorum principiorum, scilicet articulorum, dicitur fides et non intellectus, quia ista principia supra rationem sunt, et ideo humana ratio ipsa perfecte capere non valet... Sed tamen ratio manu ducta per fidem excrescit in hoc ut ipsa credibilia plenius comprehendat, et tunc ipsa quo- dammodo intelligit.

Trad.: Y el hábito de estos principios, es decir, de los artículos, se llama fe y no entendimiento, porque estos principios están por encima de la razón, y por eso la razón humana misma no es capaz de captarlos perfectamente... Pero aún así la razón, guiada de la mano por la fe, crece en esto para poder comprender más plenamente lo creíble, y entonces comprende de cierta manera.

Ibid., sol. 3, ad 3.

...Tertio (fides potest dici argumentum) in quantum lumen infusum, quod est habitus fidei, manifestat articulos, sicut lumen intellectus agentis manifestat principia naturaliter cognita.

Trad.: ...En tercer lugar (puede decirse que la fe es un argumento), en la medida en que la luz infundida, que es el hábito de la fe, manifiesta los artículos, así como la luz del intelecto agente manifiesta los principios naturalmente conocidos.

In III Sent., d. 23, qu. 2, art. 1, ad 4.

...Habitus scientiae inclinat ad scibilia per modum rationis... Sed habitus fidei, cum non rationi innitatur, inclinat per modum naturae, sicut habitus principiorum.

Trad.: ...El hábito del conocimiento inclina a lo cognoscible por el camino de la razón... Pero el hábito de la fe, al no fundarse en la razón, inclina por el camino de la naturaleza, como el hábito de los principios.

Ibid., d. 23, qu. 3, art. 3, sol. 2, ad 2.

Praeterea lumen fidei se habet ad articulos sicut lumen naturale ad principia naturaliter cognita. Sed lumen naturale facit videre principia per se nota. Ergo et lumen fidei facit videre articulos.

...Ad secundum dicendum quod termini principiorum naturaliter noto- rum sunt comprehensibiles nostro intellectui: ideo cognitio quae consurgit de illis principiis est visio; sed non est ita de terminis articulorum. Unde in futuro quando Deus videbitur per essentiam, articuli erunt ita per se noti et visi sicut modo principia demonstrationis.

> Trad.: Además, la luz de la fe es a los artículos como la luz natural a los principios naturalmente conocidos. Pero la luz natural nos permite ver los principios conocidos por sí mismos. Por eso también la luz de la fe hace ver los artículos.
>
> ...A la segunda respuesta, que los límites de los principios conocidos son naturalmente comprensibles para nuestro entendimiento: por tanto, el conocimiento que surge de esos principios es visión; pero no ocurre lo mismo con los términos de los artículos. Por lo tanto, en el futuro, cuando Dios sea visto a través de su esencia, los artículos serán así conocidos y vistos en sí mismos como justos principios de demostración.
>
> *Ibid., d. 24, qu. 1, art. 2, sol. 1, obj. 2 y ad 2.*

Y así enseguida. Por la repetición incesante[107] y la extensión de esta analogía, en el sentido más fuerte de la palabra, se determina copiosamente el papel, o mejor dicho, los diversos papeles del *lumen fidei*, desde la adhesión elemental hasta sus recursos de discernimiento y construcción. El carácter expresado por el término técnico *per se notum* con tanta fuerza, que Êudes Rigaud y Guillermo de Méliton lo habían descartado, irritando así toda la analogía[108], está legitimado, y el último de los textos citados muestra cómo Santo Tomás responde a los temores de sus predecesores.

Otro texto extiende el paralelismo a la estructura interna de la fe: así como el *intellectus principiorum* encuentra el objeto que lo determina en el mundo sensible externo, así la luz interior de la fe encuentra los objetos para creer en la obediencia externa a la predicación autorizada. Es sobre esta composición de elementos integradores, interiores y exteriores, del conocimiento de la fe, que Santo Tomás organiza las tareas de la *doctrina sacra* y clasifica los procesos del estudio de la Escritura. Aquí encontramos el antiguo material de los "modi" tomado de la retórica; pero ahora han tenido lugar en una visión orgánica donde la luz interior se coordina y se revela como objetivo. Santo Tomás explotará más tarde el principio de esta coordinación, estructura esencial de la fe cristiana.

> Principia hujus scientiae sunt per revelationem accepta; et ideo modus accipiendi ipsa principia debet esse revelativus ex parte infundentis, ut in visionibus prophetarum, et orativus ex parte recipientis, ut patet in psalmis. Sed quia, praeter lumen infusum, oportet quod habitus fidei distingua- tur ad determinata credibilia ex doctrina praedicantis—*sicut etiam intellectus principiorum naturaliter insitorum*

---

[107] Sólo en el prólogo de las Sentencias, la expresión se repite ocho veces a lo largo de los cinco artículos:

... Cum ista scientia sit altissima et per ipsum lumen inspirationis divinae efficaciam habens, ipsa unita manens.
Prol., art. 2, in corp.

… *Divinum lumen*, ex cujus certitudine procedit haec manifestationem...
Ibid., ad 1.

… Per *lumen divinum* certitudinem habet, quod est utriusque.
Ibid., ad 3.

[108] *Cf. supra, p. 64*, nota.

determinatur per sensibilia accepta veritas autem praedicantis per miracula confirmatur, oportet etiam quod modus istius scientiae sit narrativus... etc.

Trad.: Los principios de esta ciencia se reciben por revelación y; por lo tanto, la manera de recibir los principios mismos debe ser reveladora por parte del infusor, como en las visiones de los profetas, y orante por parte del receptor, como es evidente en los Salmos. Pero como, además de la luz infusa, es necesario que la actitud de fe se distinga de las creencias determinadas de la doctrina del predicador -así como la comprensión de los principios naturalmente innatos está determinada por la sensibilidad recibida, y la verdad de el predicador es confirmado por los milagros, es necesario también que el modo de este conocimiento sea narrativo... etc.

In I Sent., prol., art. 5[109].

Finalmente, Santo Tomás, en una precisión de gran interés, inaugura expresamente, dentro de la *doctrina sacra*, la distinción entre fe y teología, entre el *habitus infuso* del creyente y el *habitus adquirido* por el cual se desarrolla en la ciencia la doctrina revelada. Respondiendo a quienes indiscriminadamente negaron a la doctrina sagrada la calidad de ciencia, por estar basada en una fe infusa, dijo:

Sicut habitus principiorum non acquiritur per alias scientias, sed habetur a natura, sed acquiritur habitus conclusionum a primis principiis deductaita etiam in hac doctrina non acquiritur habitus fidei, qui est quasi habitus principiorum, sed acquiritur habitus eorum quae ex eis deducuntur et quae ad eorum defensionem valent.

Así como el hábito de los principios no se adquiere por otras ciencias, sino que se adquiere por la naturaleza, así se adquiere el hábito de las conclusiones deducidas de los primeros principios, y en este sentido, tampoco en esta doctrina se adquiere el hábito de la fe, que es como el hábito de principios, pero se adquiere el hábito de lo que de ellos se deduce y que sirve para defenderlos.

In I Sent., prol., art. 3, sol. 2, ad. 3.

Este discernimiento, sin el cual los teólogos hasta ahora no han podido convertir una "ciencia" en "fe" (excepto Buenaventura, pero de otro modo), es tanto más notable cuanto que Santo Tomás, como sus contemporáneos, se adhiere, en todo su vocabulario, a la expresión indeterminada *sacra doctrina*, que

[109] He aquí el pasaje crucial donde luego Santo Tomás retoma muy lúcidamente esta doctrina y la comparación que la sustenta:

...Fides ex duabus partibus est à Deo, scilicet ex parte interioris luminis quod inducit ad assensum, et ex parte eorum quae exterius proponuntur, quae ex divina revelatione initium sumpserunt; et haec se habent ad cognitionem fidei sicut accepta per sensum ad cognitionem principiorum, quia utrisque fit aliqua cognitionis deter- minatio. Unde sicut cognitio principiorum accipitur a sensu, et tamen lumen quo principia cognoscuntur est innatum, ita fides est ex auditu, et tamen habitus fidei est infusus (*In Boetium de Trinitate, qu. 3, art. 1, ad 4*).

La famosa analogía $\frac{\textit{Lumen fidei}}{\textit{Auditus}} = \frac{\textit{intellectus principiorum}}{\textit{Sensibilia}}$

que nos lleva muy lejos.

abarca así dos *habitus* distintos, y a la equivalencia de los nombres *scriptura sacra*, *doctrina sacra y theologia*[110]. Por nuestra parte, este vocabulario no nos sorprende; tendremos la oportunidad de ver su alcance. En cualquier caso, la cuestión de la teología como ciencia (*Utrum sacra doctrina sit scientia?*) ya está madura; ahora nos resta considerar el hecho de manera directa.

[110] *Cf.* por ejemplo, el *art. 5*: *"...Ex istis autem principiis ad tria proceditur in sacra scriptura scilicet ad destructionem errorum (per argumenta); ad instructionem morum...; ad contemplationem veritatis in quaestionibus sacrae scripturae*". Es también claro que el campo doctrinal que abarca la presentación de Santo Tomás incluye en primer lugar la revelación y esta "*scientia quae per inspirationem fidei procedit*".

CAPÍTULO V
LA CIENCIA TEOLÓGICA

Cuando Santo Tomás aborda el problema de la ciencia teológica, la cuestión ocupa activamente a los maestros de París y de Oxford desde hace treinta años. Incluso podríamos distribuir los resultados adquiridos entre las dos generaciones anteriores: la generación de los maestros inmediatos, *los moderni*, como se los llamaba entonces, y la de los más antiguos, *los antiqui*, es decir, la generación de Guillermo de Auxerre (†1231) y la de Felipe el Canciller (†1236); entre los dos, el uso efectivo de Aristóteles, en el caso de su teoría de la ciencia, marcaría—aquí como en otros lugares—una línea de demarcación bastante clara[111]. Para la primera etapa, liberación progresiva del método de argumentación (*modus argumentativus*), primero, en la función defensiva que asume la razón en beneficio de la fe, luego, en la elaboración más interna que impone decididamente la atención al desarrollo académico de la las cuestiones; segundo, tanto como el lugar ocupado por Lombardo en los programas universitarios; los procesos literarios de exégesis escritural son reprimidos por este nuevo régimen. Para la segunda etapa: la noción de ciencia subyace a esta capacidad de argumentación, tanto "*ad defensionem*" como "*ad contemplationem veritatis in quaestionibus*" (S. Tomás); Eudes Rigaud utiliza los elementos lógicos para ajustar su método racional en la fe.

A pesar de esto, el término *scientia* conserva comúnmente el sentido general de *conocimiento*, que ya Agustín utilizaba con un alto carácter intelectualista[112]; sin embargo, esta concepción también abarcaba, según la forma entonces vigente, desde Alejandro de Halès hasta Kilwardby, una "*scientia per divinam inspirem*", y una "*scientia per humanam inventionem*"[113]. Así escapamos de la epistemología aristotélica de

---

[111] Cf. M.-D. CHENU, "*Antiqui, moderni*". Nota sobre la lexicografía filosófica medieval, en *Rev. des sc. phil. théol*., XVII (1928), pp. 82-94.

[112] "*Theologia est scientia de rebus quae ad salutem hominis pertinent*" (*De Trin*., lib. XIV, cap. 1); citado por Santo Tomás, *In Sent., prol., art. 3, qu. 2, sed contra*. Y mas tarde (*1ª Pars, qu. 1, art. 2*), él citará este otro texto: "*Huic scientiae attribuitur illud tantummodo quo fides saluberrima gignitur, defenditur, nutritur, roboratur*". (*De Trin., lib. XIV, cap. 1*).

Si es cierto que el espíritu de Agustín, alimentado como estaba por el neoplatonismo, estaba hambrienta de "estados" concretos, singulares, existentes y contingentes del hombre más que de su naturaleza, de la historia religiosa del hombre más que de su ontología nativa, está claro que la palabra *scientia*, en su vocabulario, no cubre el contenido estructural y técnico de la ἐπιστήμη de Aristóteles. Es casi un juego de palabras que podamos utilizar expresiones de Agustín para calificar la doctrina "*qua fides saluberrima gignitur, nutritur, etc.*" como ciencia en el sentido aristotélico. Lo único que queda es este bellísimo texto del De Trinitate que traduce el apetito de inteligibilidad que el alma religiosa de Agustín experimenta en su fe. *Intellectus fidei*.

[113] *Cf.* Alejandro DE HALÈS, *Summa theol., Introd: qu. 1, cap. 4, art. 1, ad 2* (édit. Quaracchu, n. 4); KILWARDBY, *Quaest. in Sent., prol., qu.* (édit. Stegmüller, p. 28): "*Duplex est modus scientiae. Unus divina inspiratione, alius humana*

dos maneras: o recurrimos a una *sapientia* que era un conocimiento afectivo (Alejandro de Halès, Alberto Magno y Buenaventura), o devolvemos el término *scientia* a su sentido común (Eudes Rigaud)[114]. ¡Hasta qué punto los fieles, incluso en el trabajo teológico, como lo eran realmente estos maestros, tienen reservas sobre el uso consciente de los métodos de la ciencia racional en el desarrollo del *intellectus fidei*!

Es esta reserva espontánea la que, al encontrarse con Aristóteles, hizo de las exigencias de la ἐπιστήμη tantas razones para confirmar por sí misma la trascendencia de la *doctrina sacra*. Se adquiere conocimiento, se infunde fe; la ciencia tiene como objeto lo universal, la Escritura trata en todas partes de hechos singulares; sobre todo—este es el fracaso más directo—la ciencia parte de la evidencia; es decir, implica esencialmente un proceso del espíritu que va de lo conocido a lo desconocido, a modo de demostración, que procede de principios (conocidos) a conclusiones (por conocer); ésta es su estructura elemental, por oposición al conocimiento inmediato, *el intellectus*: sustenta todo su esfuerzo y encuentra su valor cognitivo en la plena posesión inicial de sus principios, y es una evidencia que los proporciona. "*Scientia procedit ex principiis per se notis*"- *La ciencia parte de principios conocidos*. Postulado inviolable: la cualidad perfecta de este conocimiento eminente que es la *ciencia*, sólo es concebible y posible si el espíritu es total e inmediatamente dueño de su dato inicial, es decir, los enunciados iniciales llevan en sí mismos su luz, discernible por la única consideración de sus términos, *per se nota*. Ningún recurso, ninguna "docilidad", sino *autonomía*[115]. Éstas son precisamente las condiciones contrarias a la fe, cuyo rasgo principal es la inobviedad en su objeto y, por tanto, para el espíritu, la obediencia.

Así, la noética aristotélica dio la expresión metodológica más vigorosa a la antinomia largamente sentida entre razón y creencia.

---

inventione. Et differunt sicut scientia a libro per studium accepta, et scientia per vivam vocem impressa... De primo modo scientiae est theología, de secundo philosophia...".

[114] Eudes RIGAUD, *Quaestiones, qu. 1, sol.* (édit. Pergamo, p. 20-21): "Ad praedictorum intelligentiam est notandum quod scientia potest dici dupliciter, scilicet communiter et proprie. Secundum quod proprie accipitur, sic est nomen habitus habentis certitudinem in qua potest ipsa ratio sive intellectus noster de se, et sic est nomen habitus acquisiti. Hoc modo dicta scientia, dico quod theologia non est scientia... Si autem dicatur scientia communiter omnis intellectiva cognitio certa, quae quidem non est virtus, hoc modo concedendum est quod theologia est Scientia".

Y además, *ad 10*: "Et ita bene potest concedi quod theologia sit sapientia; nihil tamen prohibet eam dici scientiam extenso nomine Scientia".

[115]Aquí, tras las afirmaciones del comentario a las *Sentencias* (*Prol., art 3, qu. 2, obj. 1, 2, 3*), la del comentario de Boecio, donde el rigor dialéctico de la objeción es la expresión exacta de la dificultad que surge a la inteligencia humana en su gusto por la especulación sobre el misterio. "*Omnis scientia procedit ex principiis per se notis, quae quisque probat audita, aut ex principiis quae ex his fidem habent. Sed articuli fidei, qui sunt prima principia in fide, non sunt hujusmodi, quia nec sunt per se nota, neque ad per se nota resolvi possunt demonstrative, ut dictum est; ergo de divinis quae fide tenentur non potest esse scientia*". *In Boetium de Trinitate, qu. 2, art. 2, obj. 5.* Trad.: Todo conocimiento procede de principios conocidos por sí mismos, que cada uno escucha y prueba, o de principios que se derivan de estos principios. Pero los artículos de fe, que son los primeros principios de la fe, no son de esta especie, porque ni se conocen por sí mismos, ni pueden resolverse demostrativamente a lo que se conoce por sí mismos, como se ha dicho; Luego no puede haber conocimiento de las cosas divinas que se tienen por la fe.

Sabemos cómo, a partir de la analogía de Guillermo de Auxerre entre el *per se nota* y los *articuli fidei*, la solución técnica se desarrolló, sumaria y lateralmente, en Eudes Rigaud y explícitamente, en Santo Tomás a partir de su *Comentario a las Sentencias*. Lo que sigue es que, incluso allí, la integración de la *scientia* sólo se enuncia en principio y el discernimiento, en el cuerpo de la teología, entre fe infusa y habitus adquirido.

Sólo en las *Quaestiones* del opúsculo del *De Trinitate* de Boecio, Santo Tomás—algunos años más tarde—explica detalladamente cómo funciona la *ratio scientiae*, que consiste propiamente en el acercamiento del espíritu pasando de lo conocido a lo desconocido a través del razonamiento. *"...Cum ratio scientiae consistet in hoc quod ex aliquibus notis alia ignotiora cognoscantur... scilicet discurrendo de principiis ad conclusiones"- Dado que el método de la ciencia consiste en que a partir de ciertas cosas conocidas se conocen otras desconocidas... es decir, procediendo de los principios a las conclusiones*. Santo Tomás explica este hecho por la estructura misma del espíritu humano y su modo de pensar: si tuviera que pensar en Dios, el hombre lo pensará humanamente, es decir, según el proceso discursivo que le corresponde, incluso donde Dios en su suprema sencillez goza de una perfecta intuición. Debe utilizar toda la discreción necesaria; pero hecho esto, su razón, bajo la luz de la fe y a su servicio, disfrutará de todos sus derechos nativos, así como sus métodos aprendidos—definiciones, divisiones, analogías, comparaciones, inferencias, deducciones—siempre que sean verdaderos. Porque la fe no altera la naturaleza del espíritu en el que Dios la infunde; por el contrario, adopta sus modos, de los cuales el discurso racional es el tipo[116].

He aquí este hermoso texto, donde se expresa plenamente la analogía estructural de Guillermo de Auxerre, ya no sólo a favor del valor absoluto de la fe, sino en beneficio de la construcción del conocimiento en la fe. Esto es lo que fundamenta la teología como ciencia.

> Cum scientiae ratio consistat in hoc quod ex aliquibus notis alia ignotiora cognoscuntur, hoc autem in divinis contingat, constat quod de divinis potest esse scientia. Sed divinorum notitia dupliciter potest aestimari... et sic de divinis duplex scientia habetur. Una secundum modum nostrum, qua sensibilium principia accipit ad notificandum divina, et sic de divinis philosophi scientiam tradiderunt... Alia secundum modum ipsorum divinorum, ut ipsa divina secundum seipsa capiantur, quae quidem perfecte nobis in statu viae est impossibilis, sed fit nobis in statu viae quaedam illius cognitionis participatio et assimilatio ad cognitionem divinam, in quantum, per fidem nobis infusam, inhaeremus ipsi primae veritati propter seipsam. Et sicut Deus ex hoc ipso quod cognoscit se, cognoscit alia modo suo, idest simplici intuitu non discurrendo ita nos ex his quae fide capimus primae veritati inhaerendo, venimus in cognitionem aliorum

[116] "Cognita sunt in cognoscente secundum modum cognoscentis. Est autem modus proprius humani intellectus ut componendo et dividendo veritatem cognoscat. Et ideo ea quae secundum se simplicia sunt, intellectus humanus cognoscit secundum quamdam complexionem; sicut e converso intellectus divinus incomplexe cognoscit ea quae sunt secundum se commlexa. Sic ergo objectum fidei dupliciter considerari potest: uno modo ex parte ipsius rei creditae...; alio modo ex parte credentis, et secundum hoc objectum fidei est aliquid complexum per modum enuntiabilis". *II II, qu. 1, art. 2.*

secundum modum nostrum, scilicet discurrendo de principiis ad conclusiones. Unde primo ipsa quae fide tenemus sunt nobis quasi prima principia in hac scientia, et alia sunt quasi conclusiones.

Trad.: Puesto que la razón de la ciencia consiste en que, de unas cosas conocidas se conocen otras desconocidas, y esto sucede en lo divino, es claro que puede haber conocimiento de lo divino. Pero el conocimiento de lo divino puede valorarse de dos maneras... y así tenemos un doble conocimiento de lo divino. Uno según nuestra manera, por el cual toma los principios de lo sensible para ser conocidos por lo divino, y así los filósofos han transmitido el conocimiento de lo divino... Otro, según la manera de los principios divinos, para que lo divino pueda ser aprehendido por sí mismo, lo cual ciertamente es completamente imposible para nosotros en el estado de camino en el que transitamos por esta vida, pero se convierte para nosotros ente estado de camino en una especie de participación y asimilación de ese conocimiento al conocimiento divino, en la medida en que, a través de la fe que nos ha sido infundida, nosotros mismos nos adherimos a la primera verdad por sí misma. Y así como Dios, por el mismo hecho de conocerse a sí mismo, conoce las demás cosas a su manera, es decir, no procediendo por simple intuición, así también nosotros, adhiriéndonos a la primera verdad procedente de lo que percibimos por la fe, llegamos al conocimiento de los demás según nuestro propio método, es decir, procediendo de los principios a las conclusiones. Por lo tanto, en primer lugar, las mismas cosas que sostenemos por la fe son para nosotros como primeros principios en este conocimiento, y las demás cosas son como conclusiones.

In Boetium de Trin., qu. 2, art. 2, in corp.

Pero si esto es así, si la fe divina está plantada en suelo racional, ¿no nos encaminamos hacia una ruptura más grave? La dificultad sólo queda postergada, ¿será otra savia divina la que brotará de este árbol? ¿Y a dónde irá? ¿Será todavía completa, pura y santa la luz de la fe cuando se produzca en estos aparatos racionales? ¿Cómo pasar del modo divino, de este pensamiento de Dios del que debe emanar la fe, a este trabajo científico que lo realiza? Debe garantizarse la continuidad espiritual y técnica, aunque sea en relativa homogeneidad. Sólo entonces este extraño conocimiento tendrá sustancia, porque sólo entonces, como toda ciencia, surgirá de una luz inicial, de un *per se notum*. Precisamente en este punto se toparon Eudes Rigaud y los demás, escapando de la analogía *articuli fidei=principia*, porque no encontraban dónde situarse en la economía de la fe oscura y de la doctrina sagrada del *per se nota*, a partir de la cual procede una ciencia.

He aquí la solución de Santo Tomás.

TEORÍA DE LA SUBALTERNACIÓN

Toda ciencia requiere evidencia inicial; pero esta autonomía del espíritu, en el estudioso, no es un absoluto sin variantes o grados, por lo tanto, el organismo múltiple del conocimiento nos impone una relajación de este principio según la escala de las diversas disciplinas. La verdad es una, pero hay varios sistemas de verdades que la componen en nuestro espíritu, y no hay necesidad, en cada nivel, de tener la

evidencia última de las iniciativas del espíritu en las que está inserto cada sistema, cada nivel se inserta en el sistema superior, al igual que los propios objetos cuyo análisis epistemológico revela varios niveles de inteligibilidad uno dentro del otro. La evidencia ordena e ilumina cada sistema y le da autonomía, pero es evidencia en un campo determinado; a menos que establezca su conocimiento actual como una ciencia suprema (este es el pecado del "especialista"), el espíritu se reserva, por así decirlo, insatisfacciones y, si un día cede a ellas en busca de una mayor iluminación, estas serán sin menoscabo de la originalidad y especificidad de las disciplinas subordinadas en las que ha estado involucrado hasta ahora. El físico explota la inteligibilidad de su objeto mediante principios, mediante evidencias tomadas del matemático; ciertamente puede volver a los teoremas aritméticos o geométricos en los que suspende su trabajo, pero, si permanece en el suelo, recibirá del matemático, sin perjuicio ni de su espíritu ni para su objeto, las conclusiones de su socio sobre números, superficies y volúmenes, que, aplicadas a su plano físico, proporcionarán la luz adecuada y serán "principios" de un verdadero conocimiento. El físico "cree" en estos principios, pero, por decirlo así, su evidencia no está viciada. Es disciplina de del espíritu aceptar la jerarquía de estas evidencias, porque es reconocer en estos grados de conocimiento los auténticos grados de inteligibilidad de los seres. Flexibilidad metodológica enteramente característica de la noética de Aristóteles, y que, en el mismo Aristóteles, ¡no se basa en si misma! no sólo sobre una epistemología clarividente, sino sobre una *metafísica del ser*; la teoría de la analogía del ser es el fundamento de esta concepción del conocimiento, diversa en sus sucesivas autonomías a pesar de la unidad del espíritu. La conexión de estas inteligibilidades se realiza mediante “creencias”, gracias a las cuales las ciencias se subordinan unas a otras; esto es lo que llamamos, según el término latino más técnico, la *subalternación* de las ciencias.

La “docilidad” del teólogo que “cree” en sus principios sin tener pruebas es, por tanto, sólo un caso particular del régimen normal de las ciencias. La *fe* que le proporciona su luz, su atmósfera espiritual, es análoga a las coordenadas espirituales que constituyen su entorno de trabajo para el estudioso. Y así como el físico—aguzando su apetito—tiende a fijarse en el nivel de inteligibilidad del matemático más allá de sus propios principios; así el teólogo, en el apetito de su fe, tiende a tener una visión clara de las verdades divinas que hasta entonces él “creyó". Su ciencia depende de la ciencia de Dios, o de quienes “ven” a Dios, y, a pesar del tormento de ver, cree sin dudar en las verdades recibidas y hace de ellas “principios” de teología.

> Etiam in scientiis humanitus traditis sunt quaedam principia in quibusdam earum quae non sunt omnibus nota, sed oportet ea supponere a superioribus scientiis; sicut in scientiis subalternatis supponuntur et creduntur aliqua a superiorbus scientiis subalternantibus, et hujusmodi non sunt per se nota nisi superioribus scientiis. Et hoc modo se habent articuli fidei, qui sunt principia hujus scientiae, ad cognotionem divinam, quia ea quae sunt per se nota in scientia quam Deus habet de seipso, supponuntur in scientia nostra, et creditur ei nobis hoc indicanti per suos nuntios, sicut medicus credit physico quatuor esse elementa.

Trad.: Incluso en las ciencias transmitidas por la humanidad hay ciertos principios en algunas de ellas que no son conocidos por todos, pero debemos suponerlos de las ciencias superiores; así como en las ciencias subordinadas ciertas cosas son supuestas y creídas por las ciencias subordinadas superiores, y tales cosas no son conocidas por sí mismas excepto por las ciencias superiores. Y de esta manera los artículos de fe, que son principios de este conocimiento, se relacionan con el conocimiento divino, porque aquellas cosas que se conocen por sí mismas en el conocimiento que Dios tiene de sí mismo, se asumen en nuestro conocimiento, y creemos que Nos lo dice en sus mensajes, como un médico, el físico cree que hay cuatro elementos.

In Boetium de Trin., qu. 2, art. 2, ad 5.

Más tarde, en la *Summa Theologica* (*Iª Pars*, en 1267), esta teoría de la subalternación pasará a primer plano, y constituirá el eje sobre el que se construye y la prueba mediante la cual se demuestra la estructura de la teología como ciencia. Releyendo este texto clásico, discerniremos ahora mejor el eje definitivo de su argumentación.

Sciendum est quod duplex est scientiarum genus. Quaedam enim sunt quae procedunt ex principiis notis lumine naturali intellectus, sicut arithmetica, geometria, et hujusmodi. Quaedam vero sunt quae procedunt ex principiis notis lumine superioris scientiae, sicut perspectiva procedit ex principiis notificatis per geometriam, et musica ex principiis per arithmeticam notis. Et hoc modo sacra doctrina est scientia, quia procedit ex principiis notis lumine superioris scientiae, quae scilicet est scientia Dei et beatorum. Unde sicut musica credit principia tradita sibi ab arithmetico, ita doctrina sacra credit principia revelata sibi a Deo.

Trad.: Debe saberse que existe una doble clase de conocimiento. Porque hay ciertas cosas que proceden de principios conocidos a la luz del entendimiento natural, como la aritmética, la geometría y otras similares. Pero hay cosas que proceden de principios conocidos a la luz de la ciencia superior, del mismo modo que la perspectiva procede de principios conocidos por la geometría; y la música, de principios conocidos por la aritmética. Y en este sentido la doctrina sagrada es ciencia, porque procede de principios conocidos a la luz de una ciencia superior, que es el conocimiento de Dios y de los bienaventurados. Por lo tanto, así como la música cree en los principios que le transmite la aritmética, así la doctrina sagrada cree en los principios que le revela Dios.

I° Pars, qu. 1, art. 2.

Lo sorprendente en esta solución a la antinomia entre evidencia y fe, no es tanto la habilidad técnica de la respuesta como su inserción en el marco mismo del problema planteado: se dibuja "*ex propriis et intimis*", no una extensión ad extra de una tesis originalmente inadecuada a un objeto imprevisto, pero que pone de relieve la noción misma de ciencia que suscitó la antinomia, y que, analizada en su estructura y en sus condiciones de ejercicio, revela ahora un acuerdo secreto con esta disciplina inaudita en Aristóteles, que

es la teología. Lo que parecía romper todo contacto, por el contrario, garantiza una consistencia normal. Sin embargo, ésta es de hecho la teoría aristotélica de la ciencia[117].

Por lo tanto, es al mismo tiempo la exigencia técnica de la ciencia y el sentido religioso lo que impone a la teología partir de la fe, suspenderse de la fe, ya que es la fe la que asegura la continuidad de la "ciencia de Dios" (subalternante) a la ciencia teológica (subalterna). Por tanto, no sólo la entrega de una serie de proposiciones aceptadas por la autoridad, mediante una legítima "obediencia" intelectual a Dios que se revela, sino una continuidad orgánica, psicológica y religiosa, según la cual la luz de la fe, emanación de la luz divina en el espíritu del hombre, compone el ambiente esencial para el conocimiento de las proposiciones reveladas. "*Ille qui habet scientiam subalternatam non perfecte attingit ad rationem sciendi, nisi in quantum ejus cognitio continuatur quodammodo cum cognitione ejus qui habet scientiam subalternantem*"*-El que tiene conocimiento subalterno no alcanza completamente el principio del conocimiento, excepto en la medida en que su conocimiento sea de algún modo continuo con el conocimiento de aquel que tiene conocimiento subalterno.* (*De Verit. qu. 14, art. 9, ad 3*). De hecho, esta "continuidad"[118] se establece evidentemente según

[117] Los dos puntos de apoyo, en Aristóteles, de la teoría de la subalternación de las ciencias se encuentran en el capítulo de las proposiciones inmediatas (Post. *Anal., lib. I, c. 2, 72 a 14-20*), y en el capítulo sobre la diferencia entre las demostraciones *quia* y *propter quid* (*Ibid., c. 13, 786 35-39*).

1. Las propuestas inmediatas (αμεσοξ αρχη) de las que procedemos en una demostración, no siempre son absoluta y universalmente obvias (dignitates, o communes animi conceptiones, diría Boecio), pero pueden ser aceptadas *ad positionem* (θεσιξ). La Escuela, después de los árabes, parece, distinguirá dos tipos de este caso: o las posiciones, cuyas razones son de facto y provisionalmente ignoradas, o las suposiciones, proposiciones relativas a otra ciencia que se encarga de establecerlas y que son recibidos por la ciencia subordinada. Comentario de Santo Tomás, *In Post. Anal., lib. 1, lect. 5, n. 7*: "*Est et alius modus quo propositiones suppositiones dicuntur. Sunt enim quaedam propositiones quae non possunt probari nisi per principia alterius scientiae; et ideo oportet quod in illa scientia supponantur, licet probentur per principia alterius scientiae. Sicut a puncto ad punctum rectam lineam ducere, supponit geometra et probat naturalis, ostendens quod inter quaelibet duo puncta sit linea media*". Trad.: Hay otra forma en que las proposiciones se llaman suposiciones. Porque hay ciertas proposiciones que no pueden ser demostradas excepto por los principios de otra ciencia; y por tanto es necesario que sean presupuestos en esa ciencia, aunque sean probados por los principios de otra ciencia. En cuanto a trazar una línea recta de un punto a otro, el geómetra supone y prueba al naturalista, demostrando que existe una línea media entre dos puntos cualesquiera. Sobre *communis animi conceptio, petitio y suppositio*, *cf.* también Santo Tomás, ibíd., *lect. 19*, n. 3 y siguientes.
2. Aristóteles muestra cómo una de las diferencias entre la demostración quia y la demostración propter quid se establece a causa de los diversos tipos de ciencias, ciencias subordinadas y ciencias subordinadas. En esta ocasión afirma, muy sumariamente, a través de casos ejemplares, la existencia de esta subordinación, causa de la diferencia en las manifestaciones utilizadas. Allí los comentaristas medievales expusieron la teoría de la subalternación. *Santo Tomás, ibídem., libr. 1, lect. 25, no. 2*.

Así en Aristóteles, c. 10 (S. Tomás, *lect. 18*, n. 8) sobre los principios propios y los principios comunes de la manifestación.

[118] No dejaremos de dar a esta "continuidad", objetiva y subjetiva, su significado epistemológico, si observamos la densidad de la *continuatio* en el universo—no aristotélico en este, por cierto—de Santo Tomás, como principio del ser y de inteligibilidad de las cosas, ya sea en la física, en la psicología de las facultades en el hombre, en el análisis de la acción y de la causalidad o incluso, en su uso instrumental ("*Instrumentum virtutem non recipit niri secundum quod principali agenti continuatur, ut virtus ejus quodammodo in instrumentum transfundatur*"*-El instrumento no recibe el poder de niri en la medida en que continúa hacia el agente principal, de modo que su poder se transfiere de alguna manera al instrumento*., *IV Sent. , c.1, q.1, art.4, q.3*)

la estructura misma de la fe, que es "*non solum Acceptio rerum quibus assentimus, sed aliquid quod incline ad assensum, et hoc est lumen quoddam divinitus menti humanae infusum*"*-no sólo la aceptación de cosas con las que estamos de acuerdo, sino algo que inclina a asentir, y esto es una especie de luz divinamente infundida en el espíritu humano.* (*In Boetium de Trin., qu. 3, art. 1, ad 4*). Recordemos la comparación del intelecto agente, que ahora adquiere todo su relieve.

En consecuencia, la exigencia mística que se niega a considerar como verdadero conocimiento religioso una dialéctica racional suspendida de una adhesión no creyente a los artículos de la fe, encuentra su confirmación en esta ley de la subalternación de las ciencias, según la cual la "continuidad de las disciplinas subordinadas" es la condición de su valor y vitalidad. Lo mismo por lo que la teología es ciencia es aquello por lo que es "mística". La teoría de la subalternación es sólo la fórmula técnica de esta exigencia estructural del conocimiento teológico.

El artículo de fe encuentra su lugar en la inmensa génesis de la verdad que va desde Dios, Primera Verdad, hasta la modesta conclusión teológica en cuanto conocimiento cinetífico, que parecía consagrar para siempre la heterogeneidad de la luz divina de la fe con la laboriosa y humana especulación de la verdad; el teólogo, por el contrario, subraya, bajo las distinciones necesarias, su continuidad fecunda. Así, el diagrama mismo de la estructura de la ciencia es el marco propuesto para analizar el desarrollo de la fe en el *intellectus fidei*: este florecimiento especulativo, aparentemente divergente de la sencillez contemplativa del creyente puro, es en realidad, un ascenso de la fe hacia la ciencia de Dios y primer paso en el camino hacia la visión beatífica, *scientia Dei et beatorum*:

> Hujus scientiae principium proximum est fides, sed primum est intellectus divinus, cui nos credimus; sed fides est in nobis ut perveniamus ad intelligendum quae credimus, sicut si inferior sciens addiscat superioris scientiam, tunc fiunt ei intellecta et scita, quae prius erant tantummodo credita[119].
>
> Trad.: El siguiente principio de este conocimiento es la fe, pero el primero es el entendimiento divino, en el que creemos; pero la fe está en nosotros para que lleguemos a comprender lo que creemos, como si un conocedor inferior aprende el conocimiento de uno superior, entonces entiende y conoce cosas que antes sólo se creían.

[119] *In Boetium de Trin., qu. 2, art. 2, ad 7*.

El testimonio moderno de la fecundidad de esta tesis, los principios de los artículos y la concepción científica de la tesis y la concepción teológica pueden dar razón a estos axiomas, que, sin haber sido objeto de demostración o revelación explícita, muchas veces sirven de guía a la especulación teológica. frutos intelectuales de una fe y de una experiencia religiosa que dan el sentimiento de realidades y verdades sobrenaturales antes de cualquier explicación y deducción, a veces los elementos más eficaces y sabrosos del habitus de fe en la mente del teólogo. Cano, al parecer, fue el primero en integrar, bajo el nombre de principia secundaria, esta lógica psicológica en la metodología de Santo Tomás, en conexión con la teoría de los principios. *De locis theol., lib. XII, cap. 2. Cf.* G. RABEAU, *Introduction à l'étude de la théologie*, París, 1926, pp. 202-206.

De un extremo al otro de esta explicación, por tanto, se juega expresamente la equivalencia *articuli fidei-principia*, eje de la articulación entre la ciencia de Dios y la teología. Ahora vemos su alcance. La evolución de las fórmulas de Santo Tomás nos revela también, curiosamente, el esfuerzo secreto de su pensamiento, del que nos hará consciente el examen de textos paralelos de su evolución creativa.

Observamos con ingeniosa perspicacia[120] las variantes de redacción entre el artículo de la *Summa* y los textos del *Comentario a las sentencias*. Mientras que el Comentario, una obra juvenil, sitúa, como hemos visto, todo el peso de la solución en la comparación entre *lumen fidei* y *lumen principiorum intellectus*, desempeñando el *habitus* de la fe el papel de iluminación en teología que los principios de la razón desempeñan en las disciplinas racionales; en la *Summa*, en los mismos puntos críticos, no se hace ninguna alusión al papel iluminador de la fe; se eliminan todos los términos *lumen, illuminatio* e *inspiratio*. Hemos concluido discretamente que Santo Tomás ha descartado este rasgo y lo sustituye por una fórmula que subraya la obediencia al testimonio de la fe: *Credit*.

Por el contrario, creemos que la comparación *articuli-principia* (así como su respuesta en el tema: *lumen fidei* frente al *intellectus principiorum*) sigue presente en el pensamiento de santo Tomás y sustenta sus textos. En primer lugar, lo encontramos explícitamente en los *art. 5* (*obj. 1*), 7 (*in med.*) y 8 (init.), sin mencionar *IIa IIae, qu. 1, art. 7; q. 5, art. 4, obj. 3*, en el *Tratado sobre la fe*, donde en realidad conviene tratar este punto. Si en la *Summa* ya no se menciona explícitamente durante la argumentación, es porque Santo Tomás sustituye un dato precioso—pero general—, por una respuesta precisa y técnica, descubierta entretanto: la teoría de la subalternación, ausente en las *Sentencias*, llega a la *Summa* para desempeñar el papel adecuado que hemos visto. La equivalencia *articuli-principia* autorizó una comparación cuyos sugerentes paralelismos se describen en las *Sentencias*, pero no proporcionó una razón, es decir, un punto cardinal en la estructura misma de la ciencia, que explicara y legitimara el papel efectivo de los artículos de fe al ajustar una especulación teológica a la visión de Dios. En la *Summa*, obra concisa "*ad eruditionem incipientium*" (*prol.*), Santo Tomás purifica sus presentaciones de todo aquello que las amplíe más allá del argumento *ex propriis*; la técnica aristotélica prima sobre fórmulas de mayor realismo psicológico.

De esta total coherencia de los dos aspectos de una única explicación, las preguntas del opúsculo de Boecio, el *De Trinitate*, nos dan testimonio expreso de que *iluminación* y *subalternación* van de la mano. La presentación resulta sumamente copiosa, como se desprende de los textos citados. Hemos citado estos textos junto con los de la *Summa Theologica*; creemos, sin embargo, que el opúsculo es anterior a la *Summa* y explota por primera vez la teoría de la subalternación. En la *Summa*[121], inclusive, no añade nada sustancial,

[120] J. DE GUIBERT, *Les doublets de saint Thomas d'Aquin*, París, 1926, pp. 55-61.

[121] Insistamos en este punto, ya que hemos querido constatar la superioridad de este folleto para posponerlo más tarde y tratar la *Summa* como un escrito anterior aún sin avances sobre las *Sentencias*.

pero, como hemos observado, centra su argumento en la subalternación. Cualesquiera que sean estos detalles cronológicos, los dos textos se retroalimentan ante nuestros ojos.

Tal vez se objete, a este crecimiento doctrinal del pensamiento de Santo Tomás que, en el Comentario a las Sentencias, al menos en ciertas ediciones, tenemos de la teoría de la subalternación una exposición explícita como se desea, incluso enriquecida con muy importantes observaciones. Es cierto, y no podemos dejar de utilizar este texto tan interesante. Pero debemos leerlo fuera de la perspectiva de las Sentencias, es una pieza reportada, que no perteneció a la primera redacción[122]; es de la misma sustancia que los escritos posteriores y confirma su significado[123].

> ...[Scientia] est ex aliquibus principiis; sed hoc est diversimode in diver- sis, quia superiores scientiae sunt ex principiis per se notis, sicut geometria, et hujusmodi habentia principia per se nota, ut si ab aequalibus aequalia deruas, [quae relinquuntur aequalia sunt]. Inferiores autem scientiae, quæ superioribus subalternantur, non sunt ex principiis per se notis, sed supponunt conclusiones probatas in superioribus scientiis, et eis utuntur pro principiis quae in veritate non sunt principia per se nota, sed in superioribus

---

Todavía no hay avances en las *Sentencias*. Mandonnet (*Bibliografía tomista*, Le Saulchoir, 1921, p. xv) fecha el Opúsculo sobre Boecio en 1257-1258; El padre Synave, que propone 1256, establece con gran probabilidad que debe situarse en cualquier caso durante la primera enseñanza magistral de Santo Tomás en París, 1256-1259 (*La révélation des vérités divines naturelles d'après saint Thomas*-La revelación de las verdades divinas naturales según Santo Tomás, en *Blends Mandonnet*, vol. I, París, 1930, págs. 327-365). El Sr. GRABMANN, después de haber sostenido lo contrario, se unió a este sentimiento (*Die Werke des hl. Thomas v. Aquin*, Münster, 1931, p. 312). Observa que Santo Tomás todavía cita a De Causis como de Aristóteles; *q. 6, art. 1, q. 3, obj. 2*.

Varios indicios de evolución doctrinal confirman esta cronología. Santo Tomás sigue ahí (*qu. 4, art 2 et ad 3*), en el problema de la *individuación*, la teoría averroísta de la "*dimensio interminata*", que luego abandonó en su obra *Contra Gentiles*. *Cf*. M. D. ROLAND-GOSSELIN *Le "De ente et essentia"*, Le Saulchoir, 1926, p. 109-115.

En la descripción de los obstáculos al conocimiento de Dios (*qu. 3, art. 1*), distingue a Maimónides, mientras que en escritos posteriores elabora los datos de manera mucho más personal.

Finalmente, y este argumento de crítica externa parece decisivo, el comentario a las Sentencias del discípulo y muy querido amigo de Santo Tomás, Aníbaldo de Hannibaldis, utiliza incluso en las fórmulas el opusculo sobre Boecio; *cf.* Por ejemplo: *In Boet., qu. 2, art. 2, ad 7*, y Hannibald, *In I Sent., qu. 1, art. 1, ad 2* (editado entre las obras de S. Thomas, éd. Vivès, t. XXX). pero el comentario de Hannibald es de 1260-1261 (P. MANDONNET, *Des écrits authentiques de S. Thomas d'Aquin*, Fribourg, 1910, p. 153). La Summa de Santo Tomás, *la Pars*, como recordamos, es de 1267-1268.

[122] Ni la edición romana (1570) ni la edición de Parma (1800) contienen este texto que, al leerlo, parece salir de contexto, donde es introducido por un "*Vel dicendum*" bastante artificial. ms. París Nat. lat. 15.762 no lo lleva (fol. 3ra); pero 15.761, 15.763, 15.337 lo portan. Este pequeño problema necesitaría ser aclarado junto con el de la famosa disputa sobre los atributos divinos (*I Sent., d. 2, qu. 1, art. 3*), que también es una pieza añadida, que data probablemente de 1265; elementos quizás del segundo Comentario a las Sentencias que habría comenzado Santo Tomás, según información de Ptolomeo de Lucca. *Cf.* A. DONDAINE, *Saint Thomas a-t-il disputé à Rome la question des* "*attributs divins*" en *Bulletin thomiste, Notes et Communications*, 1933, pp. 171-182.

[123] Sin embargo, es necesario señalar una mención expresa a la teoría de la subalternación en *III Sent., d. 24, art. 2, suelo. 2, ad 3*: *"...Fides nostra ita se habet ad rationem divinam qua Deus cognoscit, sicut se habet fides illius qui supponit principia subalternatae scientiae a scientia subalternante quae per propriam rationem illa probavit*". Observemos, sin embargo, que se refiere a la fe como tal, no a la teología que emana de la fe.

—Para dar a cada uno su merecido, observemos que San Buenaventura había utilizado, ya en 1250, en su comentario a las Sentencias, la teoría de la subalternación. Pero, por muy sugerente que fuera esta mención, se limitó a la observación de una dependencia de facto, al margen de una construcción de la noción de ciencia; porque ignora la analogía articuli fidei-principia que introduce formalmente el problema de la teología como ciencia.

scientiis per principia per se nota probantur, sicut perspectiva quae est de linea visuali et subalternantur geometriae a qua etiam supponit quae probantur de linea in quantum linea, et per illa tanquam per principia probat conclusiones quae sunt de linea inquantum visualis.

Trad.: ...[La ciencia] parte de ciertos principios; pero esto es en diferentes maneras, porque las ciencias superiores parten de principios conocidos por sí mismos, como la geometría, y tienen principios de esta clase conocidos por sí mismos, de modo que si quitas iguales de iguales, [los que quedan son iguales]. Pero las ciencias inferiores, que están subordinadas a las superiores, no parten de principios conocidos en sí mismos, sino que suponen conclusiones probadas en las ciencias superiores, y las utilizan para principios que en verdad no son principios conocidos en sí mismos, sino que están probados en las ciencias superiores por principios conocidos en sí mismos, como la perspectiva, que trata de la línea visual, y están subordinados a la geometría, de la que también supone lo que se prueba de la línea como línea, y por medio de ella, como por principios, prueba las conclusiones que son sobre la línea como línea visual.

In I Sent., prol., art. 3, sol. 2.

El texto continúa con un discernimiento del carácter muy particular de la subalternación en el caso de la teología, se aclara que, no es una subalternación de objeto y que, por tanto, no es más que una *cuasi-subalternación*. Pero esto nos introduce a una consideración seria de los límites que deben mantenerse en la aplicación del concepto y las reglas de la ciencia a la *doctrina sacra*, y por tanto de la situación epistemológica de la teología. Antes de abordar este tema, señalemos brevemente los puntos de fertilización de este poder científico en el conocimiento sagrado.

El primero es, en "continuidad" con la ciencia de Dios, la perfecta *comunión del valor religioso y la calidad científica*. La peor desintegración que pueda sufrir el espíritu humano, aquí más que en otros lugares, no puede prevalecer contra este principio. Por derecho, la teología es piadosa; es digna de ser llamada "*impressio divinae scientiae*". (*Iª Pars, qu. 1, art. 3, ad 2*).

Constitución de principios: es evidentemente la fe, en el trabajo de sus dos componentes *auditus fidei* y *lumen infusum*, la que investiga, reúne, compone, afirma, afina y define, en un largo y sabroso trabajo de inducción, para extraer del dato revelado, los principios que debían ser entregados al teólogo crudamente. Trabajo nunca terminado, siempre nutritivo, siempre necesario, como siempre es necesaria la fuente del caudal del río.

Codificación de los artículos de fe: Si de lo revelado deben desprenderse los elementos capitales, que pretenden ser principios, es cada vez que el creyente se encuentra con un "*per se objectum fidei*" que desarrollará su contenido en un "artículo de fe", cada vez que un "*non visum*" señalará un misterio.

Construcción científica: la obra de la razón nunca debe perder el contacto, técnico y espiritual, con los principios, y cada vez traer a ellos sus conclusiones, no sólo para comprobar su validez en esta operación de "reducción", de "resolución" donde la ciencia se realiza, sino para extraer de ella la inteligibilidad profunda y

el valor sobrenatural a la luz de tales principios. Asimismo, todos los medios utilizados de cualquier manera deben ser controlados, rectificados e iluminados, bajo la influencia de los *artículos-principios*, en la misma medida en que el espíritu se haya esmerado en buscarlos como instrumento de trabajo, fuera del área inmediata de los datos revelados.

Ciencia y visión: todo este trabajo, en y bajo la fe, tiende a la visión, y este dinamismo proviene del hecho mismo de que está suspendido de esta visión que Dios tiene de sí mismo, y de la cual el creyente recibe la "*impressio*" en una fe provisional, según las adaptaciones de una pedagogía divina para una inteligencia radicalmente incapaz de ver a Dios[124]. En la medida desproporcionada en que se ofrece este encuentro de Dios y el hombre, como itinerario de todo conocimiento que, por los caminos de la *ratio* y sus discursos, tiende y llega al *intellectus*[125]. El fin del trabajo teológico no son las "conclusiones", sino conocer a Dios tal como se nos revela[126].

Y así sucesivamente, se encuentran la disposición de la inducción y la deducción, los mecanismos del discurso racional, las leyes de la demostración, etc., todos los elementos de la epistemología, incluso si eso significa sufrir adaptaciones profundas para tal objeto. La teología es propiamente una ciencia, en y a través de la subalternación con la ciencia de Dios.

O, más precisamente, la *doctrina sacra*, la enseñanza cristiana, que incluye tantos aspectos y modos que no pertenecen *per se* al orden de la ciencia (*cf.* los múltiples *modi* que Santo Tomás integra en la metodología teológica, además del *modus argumentativus*, *In Sent., prol. art. 5*), la *doctrina sacra* verifica, en una de sus actividades principales, en una de sus funciones propias, la calidad de la ciencia[127].

Podemos ahora reconocer el contenido y apreciar el significado del término *sacra doctrina*, cuya indeterminación ya hemos señalado varias veces en el lenguaje común de la época, que abarca todo el campo

---

[124] Para todas estas aplicaciones de la noción y de las reglas teóricas o psicológicas de la ciencia, no es éste el lugar para hacer referencias a los textos de Santo Tomás. Sin embargo, no resistimos la tentación de citar, a este respecto, el dinamismo de la fe (que se explica excelentemente por la subalternación en el *articuli-principia*), este texto del discípulo y abreviatura de Santo Tomás, Aníbal de Hannibaldis, quien, de hecho, resume aquí con perfecta concisión *in Boetium de Trin., qu. 2, art. 2, ad 7*, etc. Se objetó que la teología no puede ser una ciencia, porque el intellectus no está en su principio, sino en su término. Nosotros respondemos: "Scientiarum primarum proximum principium est intellectus. Earum vero scientiarum quae sua principia ab aliis supponunt, proximum principium est credulitas principiorum ab aliis suppositorum; primum vero earum principium est intellectus. Perficitur tamen certitudo istarum scientiarum cum per viam resolutionis in ipsum intellectum primorum principiorum perveniunt. Et similiter hujus scientiae (theologiae) proximum principium est fides eorum quae divinitus revelantur; primum vero principium est intellectus quo Deus ista intelligit; qui est etiam hujus scientiae finis, in quantum per hanc scientiam homo praeparatur ad hoc quod deiformiter credibilia intelligat, vel perfecte in patri vel semiplene in via". *In I Sent., qu. 1, art. 1, ad 2* (*inter opera omnia S. Thomae*, édit. Vivès, t. XXX, p. 4).

[125] *Cf.* toda la *Quaestion Utrum oportet versari... in divinis intellectualiter*, en *in Boet. de Trin., qu. 6, art. 1, sol. 3. Cf. infra.*

[126] Ver los pensamientos sólidos y equilibrados de P. GAGNEBET, *La nature de la théologie spéculative*, en *Revue thomiste*, XLIV (1938), p. 239. "En ningún sentido será cierto hacer del conocimiento de estas conclusiones el fin del trabajo teológico…", etc. *Cf. infra, p. 84*.

[127] *Cf.* M. J. CONGAR, *Bulletin thomiste, XV* (1938), p. 499; y el art. *Théologie en la Dict. de théol. cath*.

de la enseñanza cristiana desde la equivalencia con *sacra scriptura* hasta la especulación teológica, que, en la primera pregunta de la *Summa* de Santo Tomás, abarca los problemas que van desde la necesidad de la revelación hasta la legitimidad de la argumentación racional, lo que, por tanto, va más allá del significado técnico particular que hoy se le da a la palabra *teología*[128]. La *sacra doctrina* es la enseñanza procedente de la revelación: con todos los recursos que de ella resultan, con todo el procesamiento que puede implicar en en el espíritu humano, desde la lectura de la Biblia hasta la deducción teológica. Entonces, hablamos de diversidad relativa de objetos, funciones y métodos. De todo lo dicho se desprende que Santo Tomás distinguía Escritura y teología[129], fe y teología; incluso, desde las *Sentencias*, afirmó expresamente la diversidad de dos *habitus*[130].

Al menos este término único da testimonio también de la continuidad orgánica que, a través de las diversas funciones y etapas del conocimiento sagrado, asegura su unidad, en la fe que lo dirige, lo expande, lo construye y aún lo anima: *Fides est quasi habitus theologiae*[131]. Sería un grave error "dividir" la teología, con el pretexto de distribuir sus funciones y métodos. En este sentido, el término *doctrina sacra* no está desactualizado.

CUASI-SUBALTERNACIÓN Y CIENCIA IMPERFECTA

En cualquier caso, no es a partir del vocabulario, aunque esté desactualizado, que se establecerá la crítica de la noción de ciencia y, a través de ella, la situación epistemológica de los valores racionales que el

---

[128] *Cf.* Las observaciones textuales de J. RIVIÈRE, *"Theologia"*, en Rev. de cienc. relig., XVI (1936), pp. 47-57. Abelardo presenta los primeros inicios de la orientación técnica de la palabra. "Hasta estar mejor informados, es en la obra personal y en el entorno inmediato de Abelardo donde debemos buscar el primer uso de la palabra teología, es decir materialmente, es decir, literalmente, un estudio razonado, general o parcial, del cristianismo. doctrina, surge, por extensión, una obra dedicada a este tipo de trabajos" (*loc. cit.*, p. 57).

—Es incluso en el contexto general de la historia de la religión donde debemos, después de San Agustín y con Santo Tomás (*IIª IIae, s. 93, art. 1*), observar el significado específico de *teología* en el lenguaje cristiano. Siguiendo a Varrón (el prototipo del *theologus* entre los latinos, Hugo DE SAINT-VICTOR, *Didasc., III, 2*, según Isidoro), San Agustín había distinguido la *theologia physica* (la de los filósofos), *fabularis* (la de los poetas), *civilis* (la de los pontífices en la Ciudad); clasificación muy válida, ciertamente, si queremos observar las tres fuentes del sentido de lo sagrado, en lo más profundo de las realidades humanas. El lenguaje técnico debía reflejar, más allá de estas categorías, la irreductibilidad del hecho cristiano.

[129] Sin embargo, en la serie de diez artículos del Somme no podemos distribuir materialmente el significado general de la doctrina sacra sobre el *art. 1* (La revelación), el sentido técnico en los *arts. 2-8* (La ciencia), el significado bíblico de los arts. 9-10.

[130] *"...In hac doctrina non acquiritur habitus fidei, qui est quasi habitus prin- cipiorum, sed acquiritur habitus eorum quae ex eis deducuntur"-En esta doctrina no se adquiere el hábito de la fe, que es como el hábito de los principios, sino que se adquiere el hábito de los que de ellos se derivan*. *In I Sent., prol., art. 3, sol. 2, ad 3. Cf. supra, p. 66*.

[131] Esta sugerente palabra se encuentra precisamente en un texto donde se distinguen expresamente fe y teología para ponerlas en paralelo. *In Boet. de Trin., qu. 5, art. 4, ad 8*.

creyente asegura en la obra de la teología. Es el principio mismo de subalternación el que, después de haber fundado el título científico de saber sagrado, mide su aplicación y determina su eje[132].

Volvamos a los teoremas de la subalternación. Es a la vez la fuerza y la debilidad de una ciencia subalterna mantener sus principios provenientes de una ciencia superior, pero la fuerza prevalece porque, incluso subalterna, una ciencia tiene una autonomía de objeto y método que le asegura consistencia. El físico, para determinar las leyes de propagación de un rayo luminoso, recurre a los teoremas de la aritmética y de la geometría, sin tener que demostrarlos por su cuenta; mucho más, las replantea a su manera, sustituyendo las letras y cifras abstractas del matemático por cantidades reales, que luego adquieren un significado concreto. "Es todo el proceso retomado, repensado bajo otra luz, que sufre una especie de transustanciación, que no es una simple sustitución formal, sino una reanudación del ser en su esencia. Por ejemplo, el significado de las aproximaciones que es útil o lícito hacer pertenece específicamente al físico. Es probable que estas aproximaciones cambien completamente el conjunto de fórmulas modificando las hipótesis preliminares o introduciendo nuevas hipótesis que al matemático no le habría parecido natural adoptar. Hasta el punto que, a menudo, no reconoce la rigurosa armonía que había atribuido a su colega; sin embargo, en realidad es la misma idea, pero ha sufrido la presión de la inducción del físico"[133]. Las nociones y el razonamiento del matemático no se devalúan; pero están comprometidas con una posición epistemológica diferente. "*Perspectiva quae est de linea visuali subalternatur geometriae a qua supponit quae probantur de linea in quantum linea, et per illa tanquam per principia probat conclusiones quae sunt de linea in quantum visualis*"[134]. Trad.: La perspectiva que trata de la línea visual está subordinada a la geometría, de la cual supone lo que se demuestra acerca de la línea como línea cuántica, y por medio de ella, como por principios, prueba las conclusiones que hay sobre la línea como línea cuántica visual. En resumen, hay en esta aplicación a un tema especial y debido a la adición de una diferencia esencial a la ciencia subalterna, aunque accidental a la ciencia subalternante, la constitución de un nuevo objeto epistemológico, por el cual se abre un campo de inteligibilidad también nuevo, y situado fuera del dominio de la ciencia superior. De modo que el estudioso de la ciencia subalterna no sólo puede legítimamente abstenerse de volver a los axiomas y demostraciones de la ciencia subalternante, sino que también es dueño de su propio lugar hasta el punto de modificar lo que allí recibe. Aunque vinculadas, las dos disciplinas son externas entre sí, en objeto y método. Esto es lo que expresaron los filósofos del siglo XIII al decir que hay subalternación de objetos y principios al mismo tiempo: "*subalternatio ratione subjetiva et ratione modi*"[135].

---

[132] *Cf.* J. BEUMER, *Thomas von Aquin zum Wesen des Theologie*, en *Scholastik*, 30 (1955), p. 195-214

[133] M. L. Guérard DES LAURIERS, *Statut inductif de la théologie*, en *Rev. des sc. phil. théol*., XXX (1942), 46-47.

[134]Este es el texto que ya hemos tenido la oportunidad de citar, *In Sent., prol., art. 3, sol. 2.*

[135] En los contextos aristotélicos que mencionamos anteriormente (p. 73, nota), podemos referirnos al Comentario de Santo Tomás *In Post. Anal., lib. I, lect. 25, n. 2*: "...Intelligendum est unam scientiam esse sub altera dupliciter. Uno modo, quando subjectum unius scientiae est species subjecti superioris scientiae; sicut animal est species corporis

Este no es el caso de la subalternancia de la teología a la ciencia de Dios y, bajo su sutil tecnicismo, este fracaso es grave. Aquí no hay subalternancia de objeto, sino sólo subalternancia de principios; es decir, el teólogo recibe sus principios de la ciencia de Dios (esto es, de la fe), pero el objeto que trata no es "externo" al de la ciencia de Dios; no está constituido epistemológicamente por la adición de una propiedad que lo sacaría del campo de inteligibilidad de la ciencia subalterna (*linea in quantum visualis*), permanece idéntico al pasar de Dios a la mente del teólogo subalterno. En consecuencia, no recuperaremos la autonomía, relativa pero real, que tenía el físico frente al matemático. Ciertamente el teólogo, bajo los principios de la luz recibida, aportará sus instrumentos racionales, conceptos, razonamientos, analogías, etc., pero este "modo argumentativo", como decían en el siglo XII, este régimen racional no deportará al espíritu hacia otro objeto al margen de la ciencia divina, como el rayo de luz del físico estaba verdaderamente al margen de la línea matemática. Bajo la diferencia específica del habitus de fe y de la teología, el objeto de la teología no es "otro" (=extrínseco) que el objeto de la fe. La continuidad entre la ciencia de Dios y la ciencia del teólogo es total en este punto: *impressio divinae scientiae*.

> Potest autem (continúa santo Thomas) scientia aliqua esse superior alia dupliciter vel ratione subjecti, ut geometria, quae est de magnitudine, superior est ad perspectivam quae est de magnitudine visuali; vel ratione modi cognoscendi, et sic theologia est inferior scientia quae in Deo est. Nos enim imperfecte cognoscimus id quod ipse perfectissime cognoscit; et sicut scientia subalternata a superiori supponit aliqua, et per illa tanquam per principia procedit, sic theologia articulos fidei qui infaillibiliter sunt probati in scientia Dei, supponit, et eis credit, et per istud procedit ad probandum ulterius illa quae ex articulis sequuntur. Est ergo theologia scientia quasi-subalternata divinae scientiae, a qua accipit principia sua.
>
> Trad.: Pero es posible (continúa Santo Tomás) que una ciencia sea superior a otra en dos sentidos, ya sea por razón de la materia, como la geometría, que trata de la magnitud, es superior a la perspectiva, que trata de la magnitud visual; o por razón del modo de conocer, y así la teología es la ciencia inferior que está en Dios. Porque sabemos imperfectamente lo que él sabe más perfectamente; y así como una ciencia subordinada presupone ciertas cosas de una superior y procede a través de ellas como por principios, así la teología presupone los artículos de fe que están infaliblemente probados en el conocimiento de Dios, y los

---

naturalis, et ideo scientia de animalibus est sub scientia naturali. Alio modo, quando subjectum inferioris scientiae non est species subjecti superioris scientiae; sed subjectum inferioris scientiae comparatur ad subjectum superioris sicut materiale ad formale. Et hoc modo accipit hic Aristoteles unam scientiam esse sub altera, sicut *speculativa*, idest perspectiva, se habet ad *geometriam*. Geometria enim est de linea et de aliis magnitudinibus; perspectiva autem est circa lineam determinatam ad materiam, idest circa lineam visualem. Linea autem visualis non est species lineae simpliciter, sicut nec triangulus ligneus est species trianguli; non enim ligneum est differentia trianguli. Et similiter machinativa, idest scientia de faciendis machinis, se habet ad stereometriam, idest ad scientiam quae est de mensurationibus corporum. Et haec scientia dicitur esse sub scientia per applicationem formalis ad materiale..."

Alberto el Grande, sobre la relación entre los Analíticos primeros y los Analíticos Posteriores (*In Post. Anal., lib. I, tract. 1, cap. 1; ed. Borgnet, p. 7b*), establece las condiciones de la verdadera subalternación, que debe ser la subalternancia de objetos, y no sólo la subalternancia de modos de demostración.

> cree, y por este medio procede a probar además los que se siguen de los artículos. La teología es, por tanto, una ciencia casi subordinada a la ciencia divina, de la que recibe sus principios.
>
> *In Sent. prol., art. 3, sol. 2.*

Habría pues que aportar un matiz al análisis de San Buenaventura, a quien acabamos de admirar, donde distingue, por una "*determinatio distrahens*", la "*credibile ut credibile*" (fe) y la "*credibile ut inteligible*" (teología). Es verdad. Pero en cuanto al método utilizado y la certeza obtenida—como él mismo dice[136]—no en cuanto al objeto. La teoría técnica de la subalternación, que Buenaventura aún desconoce, nos lleva a esta precisión crucial.

Esto es suficiente para hacernos sentir el fracaso en la aplicación de los teoremas epistemológicos de Aristóteles[137]. Está evidentemente fuera de la epistemología aristotélica disociar dos tipos de subalternación, porque, en el nivel del conocimiento humano, la subalternación de los principios está ligada a la subalternación de los objetos: la óptica toma prestados principios de las matemáticas, porque su objeto, propio y específicamente diferente, está subordinada a la de las matemáticas. En teología, no es para alcanzar un objeto diferente de la ciencia de Dios que el teólogo "cree" los principios recibidos de ella; es porque este mismo objeto al que tiene acceso mediante la fe es una realidad misteriosa totalmente inaccesible a la razón. De ahí este estado epistemológico de certeza sin evidencia, los *per se nota* de las ciencias naturales no padecen esta enfermedad. En la ciencia sagrada, la "*continuatio*" que operan los *per se nota* se cumple en el misterio; sólo es más cercano en la comunión de un objeto idéntico: no sólo transmisión de muchas verdades, sino notificación interior, en palabras de un maestro comentarista[138]. La relación entre el creyente y Dios es, epistemológica y efectivamente, muy diferente de la relación entre el físico y el matemático. La teoría de la subalternación ilumina admirablemente el caso y perfila las estructuras de este conocimiento sagrado; pero se trata sólo de una cuasi-subalternación, según las palabras de Santo Tomás. La subalternación se salva en que, teniendo la palabra de Dios como principio y luz, la teología recupera,

---

[136] S. BUENAVENTURA, *In Sent., prooemium, qu. 2, ad 4*: "Quoniam igitur sacra Scriptura est de credibili ut credibili, hic est de credibili ut facto intelligibili, et haec determinatio distrahit, hinc est quod, sicut alius modus certitudinis est in scientia superiori et inferiori, ita alius modus certitudinis est in sacra Scriptura et alius in hoc libro, et ideo alius modus procedendi". Trad.: Por lo tanto, como la Sagrada Escritura trata de lo creíble como creíble, aquí se trata de lo creíble como hecho inteligible, y esta determinación distrae, de ahí que, así como hay un modo diferente de certeza en el conocimiento superior e inferior, así que hay otro modo de certeza en la Sagrada Escritura y otro en este libro, y por tanto otro modo de proceder.

[137] "La luz de la teología... radicalmente luz de la fe, sustancialmente luz de la ciencia; pero esto en tal continuidad que constituye una ciencia completamente aparte". M. LABOURDETTE, *La théologie intelligence de la foi*, en *Revue thomiste*, 46 (1946), p. 23.

Las palabras de Santo Tomás: *Fides est quasi habitus theologiae* (*In Boet. de Trin., q. 5, art. 4, ad 8*), demuestra que disfruta de esta continuidad.

[138] Juan DE SANTO-TOMAS. *"...Non loquitur divus Thomas de dependentia a superiori scientia ut revelante tantum credenda, sed ut manifestante principia theologiae*"; y más alto *"...notificatio seu manifestatio, non solum revelatio"*. *Cursus theologicus, In Iom Partem, qu. 1, disp. 2, art. 5, n. 5. Cf.* siguiente nota.

“resuelve” sus elaboraciones y conclusiones en la ciencia misma de Dios, como en una ciencia subalternante[139]. Ya hemos observado que éste es el trabajo supremo y el disfrute más elevado del teólogo. Por lo tanto, no podemos, sin algún equívoco, separar el trabajo de la competencia como a veces se hace; la fe tiene por objeto la revelación (*revelatum*), mientras que la teología tiene por objeto las conclusiones que podemos sacar de ella, lo "virtual" revelado (r*evelabile*)[140]. Ciertamente, la distinción entre los dos epítetos refleja afortunadamente la discrepancia que, desde la fe hasta la teología, se produce en la materia y en el método; pero corre el riesgo de no permitir la interioridad efectiva del trabajo racional del teólogo en lo revelado, y ha reflejado a veces un cierto carácter extrínseco de la teología en relación con la fe. Por tanto, no podemos decir sin precisión que el objeto de la teología es la conclusión teológica estrictamente hablando[141].

---

[139] Nos hemos apegado escrupulosamente, para llegar a la comprensión de los textos y de la doctrina de Santo Tomás, a los recursos de la interpretación histórica, a través de la génesis y los contextos, ya sea en el planteamiento de uno de los problemas, ya sea en el análisis de las respuestas. Al final de esta obra, sólo recurrimos con mayor complacencia al comentario magníficamente lúcido de Juan de Santo-Tomas. († 1654), *In Iam Partem, qu. 1, disp. 2, art. 5*, que llegamos incluso al vocabulario. Un matiz, sin embargo, en lugar de tratar la subalternación de los objetos como accidental, para mantener la propia cualidad de subalternación de la teología, creemos que es más cierto y más conforme con la carta de Santo Tomás, también más significativa epistemológicamente, reconocer sólo de la teología a la ciencia de Dios una cuasi-subalternación, dejando a la subalternación todo lo que implica en el conocimiento humano jerárquico. En cualquier caso, “los tomistas que tienen sentido de la analogía reconocen que aquí no se cumplen todas las condiciones requeridas para la subalternación”. (R. GAGNEBET, *La nature de la théologie spéculative*, *loc. cit., p. 233*).

[140]Esta distinción se basa en el texto de Santo Tomás, *Ia Pars, qu. 1, art. 3*: “*Quia sacra doctrina considerat aliqua secundum quod sunt divinitus revelata, omnia quaecumque sunt divinitus revelabilia communicant in una ratione formali objecti hujus scientiae*”. Trad.: Debido a que la doctrina sagrada considera ciertas cosas según su divina revelación, todas las cosas que son divinamente reveladoras comparten en un aspecto el objeto formal de esta ciencia. No parece que estas palabras puedan sustentar tal distinción. Revelable es todo lo que es susceptible de ser conocido a la luz de la revelación; lo que Santo Tomás expresa en el art. 4: “*prout sunt divino lumine cognoscibilia*”. Esto basta para distinguirlo del hecho revelado; esto no es suficiente para distinguir fe y teología. *Cf.* M.-J. CONGAR, *Bulletin thomiste*, 1938, p. 496. M. Nos parece que Gilson se adhiere rigurosamente al lenguaje y al pensamiento de Santo Tomás cuando interpreta revelatum et revelabile no como una disyunción entre fe y teología, sino como la distinción entre lo de jure y lo a priori que pertenece a la revelación porque en sí misma excede la poder de la razón, y lo que, de hecho, en la economía de la salvación, aunque fuera de esto expresamente revelado, fue propuesto por la palabra de Dios para lograr esta salvación, como, por ejemplo, las verdades de orden racional y filosófico. *Cf. Le Thomisme*, 4e éd., Paris, 1942, pp. 18-26.

[141] Muchos teólogos han cedido ante esta importante y dañina discrepancia. “La teología entendida en sentido estricto”, dijo A. Vacant [entonces director de la Dict. de théol. cath.], tiene por objeto las conclusiones teológicas, es decir, no las verdades reveladas, sino las consecuencias que están contenidas en esas verdades y que se derivan de ellas por deducción. Y otro: “Deducir de las verdades reveladas a los hombres y para los hombres ex revelatione divina publica el mayor número de consecuencias que contienen, he ahí el fin y la tarea esencial del teólogo”. Esta es una posición ajena a Santo Tomás.

En cualquier caso, sería necesario subrayar, según el vocabulario de algunos comentaristas, la distinción entre el sujeto de la teología, que es Dios en su realidad revelada, y el objeto, que son luego las conclusiones extraídas. *Cf.* R. GAGNEBET, *Dieu sujet de la théologie selon saint Thomas, dans Problèmi scelti di teologia contemporanea* (Analecta gregoriana, 68), Rome, 1954, p. 41-55. "Falsa concepción de la finalidad de la obra teológica, que se deduciría de las conclusiones de las proposiciones de fe. No, la teología como ciencia especulativa tiene como fin el conocimiento de su sujeto que es Dios, y como ciencia práctica la obtención de de Dios nuestro fin sobrenatural". (pág.54).

Por eso entendemos la reacción de K. RAHNER (*Schriften der Theologie, Einsiedeln-Köln*, 1954, I, cap. I°) y de J. BEUMER (*Theologie als Glaubensverständnis*, Würzburg, 1953) contra la "*Konklusionstheologie*", aunque no cedemos a la oposición que B. endurece entre "inteligencia de principios" y “ciencia de conclusiones".

Asimismo, la primacía epistemológica, pedagógica, pastoral y espiritual de la Palabra de Dios (Escritura y Tradición) sobre la función científica de la teología no sólo está salvaguardada, sino postulada por esta misma función. Además, en Santo Tomás, como hemos observado, no era sólo su enseñanza oficial el curso de teología escritural, sino el terreno de donde brotaba toda la savia de su conocimiento[142].

Este no es un comentario demasiado sutil sobre la teoría de la subalternación, en cuanto implica establecer precisamente el eje mismo del trabajo teológico. También vemos cuán delicada es la introducción de la epistemología aristotélica en la *doctrina sacra*, que, para comprender adecuadamente una ciencia, sin embargo, sólo adopta su régimen con adaptaciones refinadas. La επσιτημη se encuentra, por el juego mismo de sus exigencias, restringiendo su alcance en teología, suspendida enteramente de la fe, la "*resolutio*" nunca puede hacerse excepto en principios oscuros. Esto significa que la *doctrina sacra* sólo puede ser ciencia de manera imperfecta[143].

No sin duda, ahora, incluso en esta debilidad, el carácter propiamente científico de la teología, nos posicionamos contra la primera generación de discípulos e intérpretes de Santo Tomás, testigos tanto más cualificados, para algunos, cuanto que encabezaron una vigorosa reacción contra las críticas de Durand de Saint-Pourçain (Durando de san Porciano). Expresan mucho más fuertemente esta debilidad de la teología; sus fórmulas son más rígidas y le niegan la cualidad de ciencia propiamente dicha[144]. Consideramos su exégesis con suma deferencia y queremos preservar, bajo otra fórmula, la doble inspiración: la exigente dignidad de la ciencia y la influencia del misterio de *la fe*.

---

[142] También con razón hemos subrayado la importancia pastoral y científica de esta posición, tanto para la teología como para la catequesis. Ambos son, en un sentido fundamental, "bíblicos". "La Palabra de Dios no está ahí para probar consideraciones teológicas, sino reflexiones teológicas para penetrar y expresar inteligiblemente la Palabra de Dios, recibida previamente y por sí misma en la fe". P. HITZ, *Théologie et catéchèse*, en *Nouv. rev. théol*., 87 (1955), p. 908-909.

[143] "*Quaecumque sciuntur, proprie accepta scientia, cognoscuntur per resolutionem in prima principia*"*-Todo lo que se conoce, el conocimiento propiamente aceptado, se conoce mediante la resolución en primeros principios*. *De Ver., qu. 14, art. 9*.

[144] Hervé NOËL (vers 1303), el que lideró oficialmente la lucha contra Durando, dice: "*Theologia non est scientia simpliciter et proprie dicta, nec etiam proprie loquendo scientia subalterna, licet habeat aliquam similitudinem cum ea*" (*Defensio doctrinae fratris Thomae*, *cf.* E. Krebs, *Theologie und Wissenschaft nach der Lehre der Hochscholastik,* Münster i. W., 1912, p. 36 ss.

Jacques DE METZ: "*Theologia proprie et simpliciter non est scientia, sed large et extenso homine*". *In Sent., ms. Paris Nat. lat. 12.331, fol. 1d.*

Al final de su investigación sobre los maestros de esta generación, dom J. Leclercq concluye: "No se logró la unanimidad en todos los argumentos. Pero la tesis misma se fue imponiendo cada vez más: la teología, según el estado de la vida actual, no es una ciencia "propiamente dicha". *La théologie comme science d'après la littérature quodlibétique*, en *Rech. théol. anc. méd*., XI (1939), pp. 351-374.

LA RAZÓN TEOLÓGICA

Argumentum non apparentium: en torno a esta fórmula paulina (Heb., XI, 1) cristalizaron las reflexiones metodológicas sobre la inserción de la razón en la doctrina sagrada. Estas reflexiones se beneficiaron no sólo de la resonancia de la palabra *argumentum* que autorizaba de antemano un *modus argumentativus*, sino también del valor de definición en sentido estricto que pronto se dio a la expresión de san Pablo[145]. La fe incluye no sólo una "convicción" religiosa (este es el significado de la palabra escritural[146]), sino una capacidad de elaboración racional, de manifestación, de probación, según el significado filosófico de la palabra *argumentum*. Entonces nos dimos cuenta de que este recurso racional era polimorfo y que los puntos de aplicación eran múltiples y delicados. El primer punto reconocido fue el de la *defensa de la fe*, porque, al ser extrínseca, la intangibilidad del misterio era fácilmente acomodada; pero poco a poco, dentro de la fe, más allá de la antinomia razón-fe, surgieron inteligibilidades posibles, desde el "*lumen fidei*" hasta el *silogismo* teológico. En las Sentencias, Santo Tomás presenta estos diversos sentidos de una *fides-argumentum*, una clasificación que ya marcó, sobre el triple papel de las *rationes fidei* de Guillermo de Auxerre (ver arriba), un progreso notable en el discernimiento metodológico[147]. Hemos visto cómo una actividad científica de la razón había tomado un papel preponderante en la fe: ya no proporcionaba sólo, a través de su arte y de sus métodos, una propedéutica capaz de entrenar al espíritu, o una técnica capaz de explicar la Escritura (*cf.* Kilwardby, Bacon y los agustinos); sino un poder interior, asumido, disciplinado y animado, por la luz sobrenatural de la fe. La definición misma de fe se abre ahora, como en un horizonte homogéneo, a una expansión racional de la calidad científica.

Los defensores de una teología "pura", exclusivamente escritural, se resisten a esta razón teológica y protestan contra este modo de diluir el dulce vino de la sabiduría divina: "*Vituperables sunt doctores sacrae scripturae philosophica documenta miscentes*"-*Los maestros que mezclan los documentos filosóficos con las Sagradas Escrituras deben ser condenados*. Con una impresionante imagen bíblica, Santo Tomás rechaza rica

---

[145] "*Dicta assignatio Apostoli est recta et propria definitio fidei quantum ad ea quae exiguntur ad definitionem, quamvis non quantum ad modum definitionis...*". Trad.: La mencionada asignación del Apóstol es una definición correcta y adecuada de la fe en cuanto a lo que se requiere para la definición, aunque no en cuanto a la manera de la definición... *In III Sent., dist. 23, qu. 2, art. 1*; contra "*quidam*" quien se niega.

[146] En el sentido en que se sitúa Santo Tomás, *de Ver., qu. 14, art. 2.*

[147] *In III Sent., dist. 23, qu. 2, art. 1, ad 4*: "*...Et his tribus modis ultimis potest dici fides argumentum*".

Primo, in quantum ipsa fides est manifestativa alterius, sive inquantum unus articulus manifestat alium, sicut resurrectio Christi resurrectionem futuram; sive in quantum ex ipsis articulis quaedam alia in theologia syllogizantur; sive in quantum fides unius hominis confirmat fidem alterius.

Secundo potest dici argumentum, in quantum est praelibatio futurae visio- nis, in qua veritas plenari cognoscitur.

Tertio in quantum lumen infusum, quod est habitus fidei, manifestat articulos, sicut lumen intellectus agentis manifestat principia naturaliter cognita.

Sed esse argumentum secundum primum modum accidit fidei. Et ideo in defi- nitione ponitur argumentum secundum alterum duorum ultimorum modorum.

aceveración, o mejor dicho, tomándola personalmente, la vuelve no sin malicia contra sus autores y declara que, si el teólogo sabe trabajar bien, no es vino que se corta con agua, sino agua que se transforma en vino.

> ...Ex tropicis locutionibus non est assumenda argumentatio. Et tamen potest dici quod quando alterum duorum in naturam alterius transit, non reputatur mistum, sed quando utrumque a sua natura alteratur. Unde illi utuntur philosophicis documentis in sacra scriptura redigendo in obsequium fidei, non miscent aquam vino, sed convertunt aquam in vinum[148].
>
> El argumento no debe asumirse a partir de expresiones tropicales. Y, sin embargo, se puede decir que cuando uno de los dos pasa a la naturaleza del otro, no se considera mezclado, sino cuando ambos están alterados por su naturaleza. Por eso se sirven de documentos filosóficos con los de la Sagrada Escritura, reduciéndolos a la obediencia de la fe; no mezclar agua con vino, sino que convierten el agua en vino.

Las condiciones para esta transustanciación son, es cierto, draconianas[149]: no podemos introducir inmediatamente en la palabra de Dios palabras, conceptos y razonamientos humanos: no estamos en el mismo nivel y la diferencia de nivel es sustancial. Es estrictamente necesaria una crítica de la purificación, de la iluminación; en el que juega un papel importante la θεολογια inefable de Dionisio. No hay nada anormal en esto: es la ley de la subalternación y de la "continuidad" que se impone a la ciencia subalterna. E incluso aquí opera de manera más estricta, porque, como hemos visto, se trata del mismo objeto, no existe esta "*determinatio distrahens*" (como en San Buenaventura) que separaría una propiedad especial y la trataría mediante una ciencia autónoma, como lo hace la óptica en relación con las matemáticas. La influencia es, por tanto, directa, y su control más agudo por sí misma y por sus auténticos órganos de conservación y expresión en la economía de la revelación: todos los criterios del *auditus fidei* "*secundum doctrinam Ecclesiae*"[150].

Éste es el caso expresamente en el acto propio de la ciencia donde el teólogo recurre a un término medio para elaborar el dato revelado dentro del mismo razonamiento. Este término medio racional debe ser controlado y transpuesto desde dentro, para acreditarse en el conocimiento sagrado más allá de su entorno original. Sólo podré subsumir las propiedades del hombre en esta afirmación: Dios se hizo hombre, para luego, sacar todas sus consecuencias, sólo bajo este control y en esta "transustanciación" es posible una

---

[148] *In Boetium de Trin., qu. 2, art. 3, obj. 5*, y *ad 5*. Para jugar imagen contra imagen, recordemos la fuerte crítica de Juan de Saint-Gilles contra quienes "*ab Aristotele non possunt in theologia separari, ponentes ibi auricalcum pro auro*".

[149] Decimos, en términos jurídicos, que una ley es draconiana cuando entendemos que es excesivamente severa, cuando el castigo es desproporcionado a la falta.

[150] "*Formale objectum fidei est veritas prima secundum quod manifestatur in scripturis sacris et doctrina Ecclesiae. Unde quicumque non inhaeret, sicut infaillibili et divinae regulae, doctrinae Ecclesiae, quae procedit ex veritate prima in scripturis manifesta, ille non habet habitum fidei*". *II IIae, qu. 5, art. 3.* Trad.: El objeto formal de la fe es la verdad primera según lo revelado en las sagradas escrituras y en la doctrina de la Iglesia. Por tanto, quien no se adhiere a la regla infalible y divina de la doctrina de la Iglesia, que procede de la primera verdad manifiesta en las Escrituras, no tiene la actitud de fe.

teología en cuanto ciencia. Sólo trasladaré al sacramento todos los atributos del simbolismo dentro del concepto dogmático de *símbolo* y según el exigente juego de la *analogía* de la fe. Incluso observaremos que, en la construcción del razonamiento teológico, el dato revelado no se presenta como un caso particular de una regla general, de modo que viene en la menor de un silogismo cuyo mayor racional sería un principio universal; pero debe ser tratado como un caso eminente, original y específico, cuya reducción al módulo común sólo puede hacerse al amparo de la *analogía*, en una impregnación y una estricta regulación de la fe, de modo que el razonamiento no aparezca como la aplicación de nociones filosóficas a datos heterogéneos[151]. El teólogo ejerce un "derecho divino"[152] respecto de las nociones que utiliza, que lo mantiene libre frente a estos instrumentos racionales en el mismo momento en que los utiliza[153]. *Philosophia ancilla theologiae*.

Sin embargo, esta transfiguración no altera las estructuras racionales involucradas en estos conceptos y estos razonamientos: no hay desnaturalización. La *razón* teológica, *ratio fide illustrata*, sigue siendo razón. Y este intelectualismo no es el efecto de una condescendencia externa, como lo era todavía entre quienes trataban las ciencias humanas como simples propedéuticas; implica una confianza verdadera, gracias a la cual la razón *entra* en la doctrina sagrada y ejerce allí una verdadera causalidad, mucho más allá del simple ocasionalismo. Esta "sirvienta" disfruta de su condición humana.

Es tal la confianza en la razón, que la fe, lejos de destruirla o disminuirla, la eleva y garantiza, poniéndola a su servicio, Santo Tomás la funda expresamente en este principio: *Gratia non tollit naturam sed perficit*[154]*- La gracia no quita a la naturaleza, sino que la perfecciona*. Nunca el axioma encontró una aplicación mayor y más firme como aquí. De esta breve alusión a la *Summa* nos queda, en el opúsculo sobre Boecio, un amplio comentario anticipado, donde, junto con dicho principio, se aclaraba su implicación.

> Dona gratiarum hoc modo naturae adduntur, quod eam non tollunt, sed magis perficiunt; unde et lumen fidei quod nobis gratis infunditur, non destruit lumen naturalis cognitionis nobis naturaliter inditum.

---

[151] Cuando Juan de Santo Tomás, que fue ciertamente un contemplativo de altos vuelos, expresa la función de la teología-ciencia en estos términos: "Res supernaturales ad modum metaphysicae scientiae tractatae, et discursu naturali collatae..." (*Cursus theol., disp. 2, art. 8, n. 6*) denuncia, dentro de una función magnífica y ciertamente legítima, una amenaza de desviación. Existe el peligro de ver el papel de la fe en la teología sólo como un papel preliminar, necesario para proporcionar el punto de partida, pero en última instancia preliminar y extrínseca, realizándose entonces el trabajo teológico mediante la simple aplicación de la metafísica a este hecho tomado como verdadero. ¿Cómo entonces, construyendo una interpretación racional, mantener al cristiano en su especificidad, en su carácter de todo y de realidad original?". M.-J. CONGAR, *Article Théologie*, en *Dict. Théol. Cath*.

[152] El término es del P. Guérard DES LAURIERS, en *Statut inductif de la théologie*, Rev. Sc. phil. théol., 1942, p. 49.

[153] Santo Tomás tiene en cuenta las palabras de San Ambrosio: "*Scaramentum fidei a philosophicis argumentis est liberum*". *In Boetium de Trin., qu. 2, art. 3, obj. 3.*

[154] *1° Pars, qu. 1, art. 8, ad 2: "Utitur tamen sacra doctrina etiam ratione humana... ad manifestandum aliqua alia quae tradunctur in hac doctrina. Cum enim gratia non tollat naturam, sed perficiat, oportet quod naturalis ratio subserviat fidei*". Trad.: Sin embargo, la doctrina sagrada también utiliza la razón humana... para manifestar algunas otras cosas que se transmiten en esta doctrina. Porque como la gracia no quita la naturaleza, sino que la perfecciona, la razón natural debe estar subordinada a la fe.

Quamvis autcm naturale lumen mentis humanae sit insufficiens ad manifestationem eorum quae per fidem manifestantur, tamen impossibile est quod ea quae per fidem nobis traduntur divinitus, sint contraria his quae per naturam nobis sunt indita oporteret: enim alterum esse falsum, et cum utrumque sit nobis a Deo Deus esset nobis auctor falsitatis, quod est impossibile; sed magis cum imperfectis inveniantur aliqua imitatio perfectorum, quamvis imperfecta, in his quae per naturalem rationem cognoscuntur, sunt quaedam similitudines eorum quae per fidem tradita sunt. Sicut autem sacra doctrina fundatur super lumen fidei, ita philosophia super lumen naturale rationis; unde impossibile est quod ea quae sunt philosophiae sint contraria eis quae sunt fidei, sed deficiunt ab eis... Sic igitur, in sacra doctrina, philosophia possumus tripliciter uti...

Trad.: Los dones de la gracia se añaden a la naturaleza de tal manera que no la quitan, sino que la perfeccionan; por lo tanto, la luz de la fe que se derrama gratuitamente en nosotros destruyendo la luz del conocimiento natural que se nos da naturalmente. Aunque la luz natural de la mente humana es insuficiente para la manifestación de las cosas que se manifiestan por la fe, sin embargo, es imposible que las cosas que nos son transmitidas de Dios mediante la fe sean contrarias a las que nos son dadas por naturaleza: Dios sería para nosotros el autor de la falsedad, lo cual es imposible; sino que en lo imperfecto se encuentra alguna imitación de lo perfecto, por imperfecto que sea y en las cosas que se conocen por la razón natural, hay ciertas semejanzas de las que han sido transmitidas por la fe. Pero, así como la doctrina sagrada se funda en la luz de la fe, así la filosofía se funda en la luz natural de la razón; de donde es imposible que las cosas de la filosofía sean contrarias a las de la fe, aunque, ciertamente, no las alcancen... Así, pues, en la doctrina sagrada, podemos usar la filosofía de tres maneras...

In Boetium de Trin., qu. 2, art. 3.

Este texto fundamental—donde la justificación final de la teología se basa en la unidad del mundo natural y del mundo sobrenatural, con las dos implicaciones de esta unidad: la potestad obediente y la analogía—nos lleva a observar el uso efectivo de la razón en la teología y sus diversos puntos de aplicación.

"*In sacra doctrina, philosophia possumus tripliciter uti*"*-En la enseñanza sagrada, podemos usar la filosofía de tres maneras*: Santo Tomás discierne tres funciones racionales: la demostración de los preámbulos de la fe, la ilustración por analogías del contenido de la fe y, la refutación de las objeciones contra la fe, funciones que respetan el misterio absoluto de la verdad revelada.

Primo ad demonstrandum ea quae sunt praeambula fidei, quae necessaria sunt in fidei scientia, ut ea quae naturalibus rationibus de Deo probantur, ut Deum esse, Deum esse unum, et hujusmodi, vel de Deo vel de creaturis, in philosophia probata quae fides supponit.

Secundo ad notificandum per aliquas similitudines ea quae sunt fidei, sicut Augustinus in libro de Trinitate utitur multis similitudinibus ex doctrinis philosophicis sumptis ad manifestandum Trinitatem.

> Tertio ad resistendum his quae contra fidem dicuntur, sive ostendendo esse falsa, sive ostendendo non esse necessaria.
>
> Trad.: Primero, para demostrar aquellas cosas que son el preludio de la fe, que son necesarias en el conocimiento de la fe, como las que se prueban acerca de Dios por razones naturales, como la existencia de Dios, por ejemplo, que hay un Dios…, y cosas así, ya sea sobre Dios o sobre las criaturas, se prueban mediante la filosofía pero suponiendo la fe.
>
> En segundo lugar, dar a conocer mediante algunas semejanzas las cosas de la fe, como Agustín en su libro *sobre la Trinidad* usa muchas semejanzas tomadas de doctrinas filosóficas para manifestar lo que es la Trinidad.
>
> En tercer lugar, resistir las cosas que se dicen contra la fe, ya sea demostrando que son falsas o demostrando que no son necesarias.
>
> *Ibid.*

Quizás, después de lo visto, experimentemos cierta decepción ante esta afirmación, donde dos de las funciones, la primera (preámbulos de la fe) y la tercera (la apologética) quedan en definitiva externas a la fe, aunque no dejen de proporcionar una cierta inteligibilidad; sólo el segundo tiene su punto de aplicación en la fe y tiene el valor positivo de un *intellectus fidei*[155].

Sin duda, esto marca un avance desde la cruda fórmula de Guillermo de Auxerre sobre el triple papel de las "*rationes fidei*", ahora transformada por los principios generales que la rigen. Pero la desproporción sigue siendo grande entre este análisis sumario y el uso copioso, variado y flexible que el propio Santo Tomás hace, en sus obras, de los recursos y procesos de la razón. Esto se debe a que, allí como en otros lugares, la reflexión metodológica no se expresa sin un vacío notable en el trabajo real. Sería éste, pues, el lugar para considerar al propio Santo Tomás como una obra de teólogo, *in actu exercito*, más allá de la teoría que supo construir y de la que tendríamos en sí mismo el comentario más verdadero y vivo, obra de perfecta salud intelectual en la coherencia de la fe y la razón.

En este gran espectáculo tendríamos la confirmación experimental de lo que estábamos planteando antes sobre la tarea propia y principal del teólogo, que no se bloquea en la fabricación de lo "revelado virtual", como dicen, ni en el trabajo de deducción: su "*discursus*" científico, desde el argumento de la

---

[155] En la *Summa Contra Gentiles* proporciona, en sus textos (ver prólogos) y en su desarrollo mismo, una ilustración de estas tres funciones. *Cf.* así en las *Quodl., IV, art. 18*: "*Utrum determinationes theologicae debeant fieri auctoritate vel ratione*".

Notemos, en la Summa, una sabrosa fórmula sobre la actitud psicológica del teólogo: "...*Cum enim homo habet fastam voluntatem ad credendum, diligit veritatem creditam, et super ea excogitat, et amplectitur, si quae hoc invenire potest; et quantum ad hoc ratio humana non excludit meritum fidei, sed est signum majoris meriti*". *IIª IIª. qu. 2, art. 10.* Trad.: Porque cuando un hombre tiene una fuerte voluntad de creer, ama la verdad creída, piensa en ella y la abraza, si puede encontrarla; y en esto, la razón humana no excluye el mérito de la fe, sino que es signo de un mérito mayor.

conveniencia hasta la deducción[156], se construye en la contemplación misma del dato revelado, donde conoce y elabora—con el peso de la complejidad propia del rezonamiento humano—lo que Dios sabe en la absoluta sencillez de una intuición.

Así, la *ratio fide illustrata* llega al final de su alcance, a la puesta en un sistema de los misterios divinos entregados por la fe, porque es todavía una verdadera inteligibilidad religiosa la que proporciona esta construcción especulativa, cuando en su discreción el teólogo sabe cómo preservar la virginidad de la palabra de Dios.

Así, nuevamente, el teólogo llegará hasta la deducción propiamente dicha, que es la operación característica de la ciencia en Aristóteles, donde el proceso de racionalización alcanza su propia eficiencia. Santo Tomás no hace mención explícita de ello; pero sus expresiones dan cabida a esta extracción de inteligibilidad más allá de los recursos directos de la explicación[157].

Llegados hasta aquí, experimentamos hasta qué punto, después de haber aceptado la crítica dionisíaca de la purificación y la iluminación, Santo Tomás da sustancia, contrariamente a Dionisio, al "discurso" teológico que, por el Areopagita, es, como el mundo de los símbolos, constantemente superado en el único y verdadero conocimiento "jerárquico", θεωρια unitiva, inefable y intransmisible en *una didaché*[158].

Tal es la magnitud del *fides-argumentum*: argumento de autoridad que establece en la verdad divina los principios mismos de la teología, argumento de la razón que en la verdad humana los ilustra, los elabora, los promueve como factores de la ciencia. Éstas son las dos ramas del conocimiento sagrado. Las ramas se describen en la famosa respuesta *ad secundum* (*Ia Pars, qu. 1, art. 8*), que, sin constituir aún un tratado de premisas teológicas, presenta de una manera completamente nueva (ningún precedente lo inicia) el organismo de la teología como ciencia.

Por muy saludable y verdadera que sea nuestra insistencia en este régimen racional de fe como obra de teología, no podemos concluir nuestra presentación con esto. En ningún lugar—y menos en teología como

---

[156] *Cf.* las expresiones de Santo Tomás: "*ad majorem manifestationem eorum quae in hac scientia traduntur" I Pars, qu. 1, art. 5, ad 2*; *rationes aliquaeverisimiles adducendae*". *Contra Gent., lib. 1, cap. 10*; persuasiones, notificationes...".

[157] *Cf. del comentario de las Sentencias*, *prol., art 5, ad 2*: "*Inventio veritatis in quaestionibus ex principiis fidei"; art. 3, sol. 2, ad 3: "Acquiritur habitus eorum quae ex eis deducuntur*". Y *III Sent., dist. 23, qu. 2, art. 1, ad 4*: "*Ex articulis quaedam alia in theologia syllogizantur*".

In Boet. de Trin., qu. 2, a. 2, ad 6: "*Scientia de qua nunc loquimur non facit apparere ea de quibus est fides, sed ex eis facit apparere alia per modum quo de primis certitudo habetur*".

De Veritate, qu. 14, art. 9, ad 3: "*Et sic fidelis potest dici habere scientiam de his quae concluduntur ex articulis fidei".*

Ia Pars, qu. 1, art. 8: "Procedit ex principiis ad aliquid aliud probandum". Y ad. 1: "*Ex articulis fidei haec doctrina ad alia argumentatur*".

De div. nom., cap. 1, lect. 1: "*Non dicit (Dionysius) in sanctis eloquiis, sed ex sanctis eloquiis, quia quaecumque ex his quae continentur in sacra scriptura elici possunt non sunt aliena ab hac doctrina, licet ipsa etiam in sacra non contineantur scriptura*".

[158] *Cf.* R. ROQUES, *Note sur la notion de "theologia" chez le Pseudo-Denys*, en *Rev. asc. myst*., 25 (1949), p. 207 ss. Sin embargo, ningún texto de Santo Tomás alude expresamente al significado dionisíaco de la palabra.

en otros lugares—la *ratio* se deleita en sí misma, sino en el *intellectus*, en el que se resuelve, después de haber encontrado allí su impulso. Conocemos este tema fundamental de la psicología aristotélica[159]. Para terminar, sólo nos gustaría mencionar un gran texto metodológico de Santo Tomás, donde, siguiendo a Boecio—cuyas preocupaciones e intuiciones en este campo son bien conocidas—describe el dominio espiritual del conocimiento humano: en las ciencias naturales, se procede a racionalizar; en la ciencia matemática procedemos a disciplinar; en la ciencia divina procedemos a *intelectualizar*. (*In Boetium de Trin., qu. 6, art. 1*). El origen y la técnica de estas categorías no importan aquí; lo que nos interesa es el proceso de la ciencia divina, es decir, directamente la *metafísica* (la "teología" de Aristóteles), pero también la doctrina sagrada, la teología revelada—que Santo Tomás introduce explícitamente a continuación de la primera.

> Sicut rationaliter procedere attribuitur naturali philosophiae, quia in ipsa observatur maxime modus rationis, ita intellectualiter procedere attribuitur divinae scientiae, eo quod in ipsa observatur maxime modus intellectus.
>
> Trad.: Así como el proceder racional se atribuye a la filosofía natural, porque en ella se observa principalmente el modo de la razón, así el proceder intelectual se atribuye al conocimiento divino, porque en el se observa principalmente el modo del entendimiento.

Y Santo Tomás recuerda los diferentes caminos de la *ratio* y del *intellectus*:

> Differt autem ratio ab intellectu sicut multitudo ab unitate; unde dicit Boetius, in libro IV de Consolatione quod similiter se habet ratio ad intellectum sicut tempus ad aeternitatem, et circulus ad centrum. Est enim rationis proprium circa multa diffundi, et ex eis unam simplicem cognitionem colligere... Intellectus autem e converso per prius unam et simplicem veritatem considerat, et in illa totius multitudinis cognitionem capit, sicut Deus, intelligendo suam essentiam, omnia cognoscit.
>
> Sic igitur patet quod rationalis consideratio ad intellectualem terminatur secundum viam resolutionis, in quantum ex multis ratio colligit unam et simplicem veritatem. Et rursum intellectualis consideratio est principium rationalis secundum viam compositionis et inventionis, in quantum intellectus in uno multa comprehendit.
>
> Illa igitur consideratio quae est terminus totius humanae ratiocinationis, maxime est intellectualis consideratio; tota autem rationis consideratio resolventis in omnibus scientiis, ad cognitionem divinae scientiae terminatur.
>
> Trad.: Pero se diferencia del entendimiento en que es una multitud de unidades; por eso dice Boecio, en el libro IV de la Consolación, que así la razón se relaciona con el entendimiento como el tiempo con la eternidad y el círculo con el centro. Porque es propio de la razón extenderse sobre muchas cosas y extraer de ellas un conocimiento simple... Pero el entendimiento, por el contrario, considera primero una y simple

[159] Enriquecido en otros lugares y transformado por una fuerte dosis de platonismo, primero en Boecio, luego, en Santo Tomás, aquí mismo (*cf.* El texto), (*De div. nom., cap. 7*) por la explotación de Dionisio.
Cf. J. PEGHAIRE, *Intellectus et Ratio selon S. Thomas d'Aquin*, Paris-Ottawa, 1936.

> verdad, y en ella capta el conocimiento de toda la multitud, así como Dios, entendiendo su esencia, conoce todas las cosas.
>
> Así, es claro que la consideración racional termina en la intelectual según el modo de resolución, en cuanto la razón recoge de muchas cosas una y simple verdad. Y además, la consideración intelectual es el principio racional según el modo de composición y descubrimiento, en cuanto el entendimiento comprende muchas cosas en una sola.
>
> Por tanto, esa consideración que es el límite de todo razonamiento humano es principalmente una consideración intelectual; pero toda la consideración de la razón, que resuelve en todas las ciencias, se limita al conocimiento de la ciencia divina.
>
> *In Boet. de Trin., qu. 6, art. 1, sol. 3.*

En esta interferencia de la *compositio* y la *resolutio*, es la *resolutio* la que, en virtud del objeto mismo del conocimiento, representa el proceso típico de la ciencia divina (natural o revelada); una complacencia prolongada de la *ratio* en sus "composiciones" iría en contra de sus exigencias objetivas y de su dinamismo propio. La teología como ciencia es discursiva: "*Ex his quae fide capimus primae veritati inhaerendo, venimus in cognitionem aliorum secundum modum nostrum, scilicet discurrendo de principiis ad conclusiones*"[160]-*De lo que recibimos por la fe, adhiriéndose a la primera verdad, llegamos al conocimiento de los demás según nuestro propio método, es decir, yendo de los principios a las conclusiones.*; pero, más que las otras ciencias, tiende a la inteligencia: parte de la fe, es decir, de la inteligencia de Dios ("*Hujus scientiae principium proximum est fides, sed primum est intellectus divinus*"[161]), no cesa nunca de volver a ella, recuperando todo lo que ella ha abrazado y desarrollado. Es la *resolutio*—ordenada y garantizada por esta comunión (*continuatio*)—que la fe opera desde su inicio, y que, en el misterio, nos da "la sustancia de lo que esperamos" (S. Pablo)[162].

---

[160]Este es el texto esencial del que partimos: *Ibid., qu. 2, art. 2.*

[161] *Ibid., qu. 2, art. 2, ad 7.*

[162] Desde esta elevada perspectiva, tal vez, demasiado descuidada, la oposición que J. BEUMER coloca entre *intelligentia fidei* y *scientia fidei* para definir la teología, parece forzada y artificial, como lo es en consecuencia la disociación entre la *inteligencia de los principios* y la *ciencia de los principios-conclusiones*. *Cf. Thomas von Aquin zum Wesen der Theologie*, en *Scholastik*, 30 (1955), p. 195-214; y *Theologie als Glaubensverständnis*, Würzburg, 1953.

Desde este punto de vista, es significativa la referencia de Beumer a las posiciones de AURIOL, defendiendo frente a la teología científica aristotélica la *scientia fidei*, la tesis agustiniana de una *intelligentia fidei*. Ésta es toda la distancia entre la teología espiritual de Santo Tomás y la de los devotos maestros del siglo XV. *Cf.* J. BEUMER, *Der Augustinismus in der theologischen Erkenntnislehre des Petrus Aureoli*, en *Franzisk. Studien*, 36 (1954), p. 137-171.

CAPITULO VI
CIENCIA Y SABIDURÍA

_____

En el crecimiento de esta concepción "científica" de la teología, hemos notado aquí y alla, la interferencia de la noción de *sabiduría*. Debemos observarlo más de cerca[163], porque nos revelará uno de los recursos más graves de resistencia al espíritu aristotélico; también nos dará una perspectiva justa sobre el intelectualismo teológico de san Agustín. Hasta ahora, de hecho, hemos cedido conscientemente al movimiento que llevó adelante la epistemología del estagirita: a medida que se aclimataba a la Doctrina Sagrada, parecía que asistíamos al desalojo de los valores agustinianos que hasta entonces habían animado la teología. En realidad, incluso a costa de una cierta desorientación, estos valores persisten y la nueva ciencia teológica no permite que se pierda nada del *intellectus fidei* que persiguieron apasionadamente Agustín y sus discípulos modernos.

EL DUALISMO AGUSTINIANO

Cuando se plantea la cuestión de la teología-ciencia, Alejandro de Halès responde con una disyunción entre la ciencia de la causa suprema y la ciencia de las criaturas y de las causas secundarias: la primera, en su carácter absoluto y desinterés espiritual, merece recibir el nombre eminente de *sabiduría* y es bastante obvio que la teología, la ciencia de Dios, es de este orden. Además, la sabiduría de este conocimiento sabroso, *sapida scientia*, en apego al bien que se ama conociéndolo y que se conoce amándolo, es un movimiento que se siente como una propiedad específica de la teología, mientras que la metafísica, la teología de los filósofos, permanece encerrada en la especulación racional. Por tanto, la teología es propiamente *sabiduría*, más que *ciencia*.

> ...Theologia igitur, quae perficit animam secundum affectionem, movendo ad bonum per principia timoris et amoris, proprie et principaliter est sapientia. Prima Philosophia, quae est theologia philosophorum, quae est de causa causarum, sed ut perficiens cognitionem secundum viam artis et ratiocinationis, minus proprie dicitur sapientia. Ceterae vero scientiae, quae sunt de causis consequentibus et causatis, non debent dici sapientiae, sed scientiae.

[163] Evitar, sin embargo, dedicarse al estudio de la teología como sabiduría (*cf. I° Pars, qu. 1, art. 6*), que queda fuera del tema de esta monografía.

> Unde secundum hoc dicendum quod doctrina theologiae est sapientia ut sapientia; philosophia vero prima, quae est cognitio primarum causarum, quae sunt bonitas, sapientia et potentia, est sapientia, sed ut scientia; ceterae vero scientiae, quae considerant passiones de subiecto per suas causas, sunt scientiae ut scientiae.
>
> Trad.: Por tanto, la teología que perfecciona el alma según el afecto, moviéndola al bien mediante los principios del temor y del amor, es propia y principalmente sabiduría. La primera filosofía, que es la teología de los filósofos, que trata de la causa de las causas, pero como conocimiento perfeccionador según el arte y el razonamiento, se llama menos propiamente sabiduría. Pero las demás ciencias, que tratan de las causas consecuentes y causadas, no deben llamarse sabiduría, sino ciencia.
>
> De ahí que la segunda respuesta sea que la doctrina de la teología es la sabiduría como sabiduría; pero la primera filosofía, que es el conocimiento de las causas primeras, que son bondad, sabiduría y poder, es sabiduría, pero como conocimiento; pero las demás ciencias, que consideran las pasiones del sujeto a través de sus causas, son ciencias en cuanto ciencias.
>
> Alejandro DE HALÈS, *Summa theol., Introd. qu. 1, cap. 1.*

El mismo tema lo encontramos en Kilwardby[164], ampliado aún más (porque K. presenta tanto en la superficie como en su profundidad, un mayor conocimiento de Agustín) por la consideración de la vida moral y sus actividades como obra de "ciencia", frente a la pura contemplación, que es una obra de la “sabiduría”, al menos según el vocabulario de los teólogos—añade K., refiriéndose a Agustín—.

> ...Haec est activa ad hominis perfectionem, tum per amorem Dei immediate, et haec pars est contemplativa et pertinet ad primum mandatum, et proprie dicitur sapientia; tum per amorem proximi directum in Deum, et haec pars eius est activa et pertinet ad secundum mandatum, et proprie dicitur scientia apud theologos.
>
> Trad.: Esta parte es activa para la perfección del hombre, tanto directamente por el amor de Dios, es contemplativa y pertenece al primer mandamiento, por ello, se llama propiamente *sapientia*; luego, por el amor al prójimo dirigido a Dios, esta parte es activa y pertenece al segundo mandamiento, y es así que propiamente se llama *scientia* entre los teólogos.
>
> KILWARDBY, *Quaest. in Sent., prol., qu. 12* (éd. Steg., p. 41).

Esta respuesta de los agustinos tiene consistencia epistemológica sólo a través y en la doctrina de Agustín, según la cual *sabiduría* y *ciencia* se refieren a dos objetos, podríamos decir, a dos mundos dispares ontológica y psicológicamente en las realidades inteligibles: las verdades eternas, por un lado; el mundo sensible, las realidades temporales, por el otro. Las verdades eternas son el único objeto de contemplación, tanto por su propia dignidad como por su valor de bienaventuranza; sobre todo, porque su conocimiento es beatificante, de aquí que requieren purificaciones morales previas y ejecutadas bajo el principio del amor.

[164] KILWARDBY, *Quaest. in Sent., prol., qu. 12* (éd. Steg., p. 49), repris expressément d'Alexandre de Halès.

Las verdades terrenas sólo tienen calidad y valor en su referencia a lo eterno: deleitarse en ellas como en un fin es el peor desorden de la mente, que, literalmente, se pierde en la vana curiosidad; la acción moral misma, mientras se ocupa de contingencias y preocupaciones terrenales, debe organizarse en beneficio de la contemplación—una ciencia simple que dispone a la sabiduría.

Sabemos bastante bien qué concepción platónica del mundo y del hombre sustenta esta dualidad; sabemos también con qué rigor se comprometió Aristóteles a resolver la división: ésta es la base de la oposición medieval entre los agustinos y santo Tomás[165]. Pero también vemos cómo, en Agustín, la fe cristiana encontró un ambiente de cultura muy favorable en la sabiduría de los filósofos; el perjuicio que sufrió la "ciencia" no fue más que el reverso de un admirable apetito de inteligibilidad, donde el sentido de lo absoluto, el gusto por lo espiritual y el supremo desinterés en el corazón del más bello amor, dotó a la fe como una obra de la inteligencia, el *intellectus fidei*, de medios técnicos perfectos y, sobre todo, de un clima espiritual sorprendentemente homogéneo. No sorprende que el platonismo haya proporcionado sustancia y método a la teología cristiana durante diez siglos.

Sería, por tanto, injusticia y falta de inteligencia hacer que Agustín patrocinara cierta teología afectiva, donde el "corazón" desconfiaría del trabajo de la razón, donde el fervor se basaría en una devaluación de la inteligencia. "*Desideravi intellectu videre quod credidi*"*-Anhelaba entender lo que creía*—dice Agustín[166]; y ésta es toda el alma del verdadero agustinianismo, el tema constantemente repetido del *intelligere* que debe perseguirse en el *credere* más fiel[167]. Si el converso Agustín escribió un *De utilitate credendi*, el filósofo que hay en él proporcionaba al creyente la exigencia eminente de pensar en su fe[168]. La teología de Agustín, traspuesta a la vida sobrenatural, es el βιοξ φιλοσοφοξ de los Antiguos. Es un hermoso intelectualismo.

---

[165] Esta mentalidad agustiniana llega hasta el detalle de las reflexiones; *cf.* los textos de Fishacre (*supra*, p. 49) que atribuye a las ciencias en el trabajo teológico sólo el papel de ejemplo. Asimismo, con él y sus socios, la interpretación dada al tema de la *philosophia ancilla theologiae.*

[166] S. AUGUSTIN, *De Trin., lib. XV, cap. 28*; *P. L*., 42, 1098.

[167]Entre otros textos, éste: "Nisi aliud esset credere et aliud intelligere, et primo credendum esset quod magnum et divinum intelligere cuperemus, frustra Propheta dixisset: Nisi credideritis non intelligetis (Is., 7, 9); ipse quoque Dominus et dictis et factis ad credendum primo hortatus est quos ad salutem vocavit; sed postea cum de ipso dono loqueretur quod erat daturus credentibus, non ait: Haec est vita aeterna ut credant, sed: Haec est, inquit, vita ae aeterna ut cognoscant te solum Deum verum et quem misisti Jesum Christum. Deinde jam credentibus dicit: Quaerite et invenietis, nam neque inventum dici potest quod incognitum creditur". *De lib. arb., lib. II, cap. 2, 6*; *P. L*., 32, 1243. *Cf.* textos recopilados por R. GAGNEBET, *La nature de la théologie spéculative*, en *Rev. thomiste*, 1938, p. 4-7. Trad.: Si no fuera una cosa creer y otra entender, y fuera necesario primero creer que deseamos comprender lo grande y divino, en vano habría dicho el Profeta: Si no creéis, no entenderéis (Is. 7, 9); El Señor mismo, tanto con palabras como con obras, primero exhortó a creer a aquellos a quienes llamó a la salvación; pero después, cuando habló del don mismo que estaba a punto de dar a los que creyeran, no dijo: Esta es la vida eterna para que crean, sino: Esto, dice, es la vida eterna para que os conozcan. , el único Dios verdadero, y a quien habéis enviado a Jesucristo. Luego dice a los que creen: Buscad y encontraréis, porque lo que se cree desconocido no se puede decir encontrado.

[168] *Cf.* P. BATIFFOL, *Le catholicisme de S. Augustin*, París, 1920, p. 72: "Su experiencia como converso le inspira el tema de la utilidad de creer, su educación como filósofo le inspira el tema de la utilidad de pensar en su fe. Este segundo tema es incluso mejor que el primero, el que lleva la huella más personal de Agustín".

Pero la ciencia, y las ciencias, en este *intellectus fidei*, permanecen en su rango modesto, incluso la ciencia de la acción humana. Lo temporal sigue siendo la frágil figura de lo eterno, y no podemos integrarlo en la contemplación teológica como un objeto inmediato, menos aún con un método adecuado, sino sólo como una propedéutica y un consuelo. Un consuelo, porque, excluyendo sus vanidades y reconociendo su incompetencia contemplativa, la ciencia aporta a la fe los medios de información, en la razón, y de fortalecimiento, en la conducta, que tanto nuestra condición terrenal como el misterio terrenal exigen también del Verbo hecho carne. En este sentido, existe una ciencia de la fe. Así se define, en un célebre texto repetido por todos los maestros medievales[169]:

> De qua (scientia) volumine tertio decimo disputavi, non utique quidquid sciri ab homine potest in rebus humanis, ubi plurimum supervacaneae vanitatis et noxiae curiositatis est, huic scientiae tribuens, sed illud tantummodo quo fides saluberrima, quae ad veram beatitudinem ducit, gignitur, nutritur, defenditur, roboratur; qua scientia non pollent fideles plurimi, quamvis polleant ipsa fide plurimum.
>
> De la cual (la ciencia) hablé en el volumen decimotercero, ciertamente no todo lo que un hombre puede saber en los asuntos humanos, donde hay mucha vanidad innecesaria y curiosidad dañina atribuyéndolo a esta ciencia, sino sólo aquello en lo que la fe sanísima, que conduce a la verdadera felicidad, nace y se nutre, se defiende y se fortalece; mediante cuyo conocimiento la mayoría de los creyentes no son poderosos, aunque sí lo son en la fe misma.
>
> *De Trin., lib. XIV, cap. 1, 3; P. L., 42, 1037.*

La ciencia es también una propedéutica; porque, buscando su material en la Escritura, la fe necesita equipamiento que le permita leer, analizar y comprender estos textos difíciles, que le permita también enseñarle los múltiples caminos del apostolado. Esta cultura es, como sabemos, el tema de su obra titulada *De doctrina christiana*. ¿No es precisamente este el principio y ya los marcos de esta retórica sagrada cuyo surgimiento hemos analizado detalladamente en la primera generación de maestros del siglo XIII, nutridos, de hecho, de esta hermenéutica agustiniana y enteramente apegados a su método literario?: *modus artificialis*, auténtica pieza de una teología total... Santo Tomás mantendrá dos cuestiones escriturales en su prólogo sobre la *doctrina sacra*.

Por muy propedéutica o reconfortante que sea, esta ciencia no está a la altura de la *sabiduría*. En cualquier caso, estamos lejos de Aristóteles y su *ciencia*, conocimiento de lo universal, basada en la abstracción, construida sobre un discurso que va de premisas conocidas a una conclusión desconocida. Cuando esta epistemología fue presentada a los teólogos alrededor de 1230, no podía, incluso independientemente de su sabor racionalista, no aparecer como una pieza heterogénea, completamente

[169] *Cf.* S. TOMÁS, en el *Sed contra* del mismo artículo que hemos comentado, *1° Pars, qu. 1, art. 2.*

irrelevante. Es cierto que Agustín se prestó a un sentido amplio de la palabra *ciencia* (observa Kilwardby)[170]; pero entonces debía escapar del problema, no aceptar su posición.

LA UNIDAD DE LA TEOLOGÍA[171]

Por lo tanto, de lo que teníamos que liberarnos, en Agustín, no era principalmente de su concepción de la sabiduría, sino de la dualidad platónica de ciencia y sabiduría. O mejor aún: era necesario asumir en una unidad superior las funciones de la "ciencia", incluido su valor de conocimiento práctico, que seguía siendo adventicio en relación con la fe contemplativa.

El realismo psicológico de Aristóteles permitió reintegrar en una sola inteligencia los recursos divididos por Agustín entre la *ratio superior* (*sapientia*) y la *ratio inferior* (*scientia*). El mundo ya no era la "*regio dissimilitudinis*", frágil imagen de lo eterno, sino el camino normal y eficaz para alcanzar la causa suprema: ya para el filósofo, la ciencia termina en la sabiduría. "*Sapientia non dividitur contra scientiam, sicut oppositum contra oppositum, sed quia se habet ex adde ad scientiam*"[172]- *La sabiduría no se divide contra la ciencia, como lo contrario se divide contra lo contrario, sino porque es por adición al conocimiento*. Así responde Santo Tomás a la pregunta agustiniana.

Pero es sobre todo en el nivel teológico donde se logra la unidad. Se lleva a cabo por y bajo la jurisdicción de la fe. Lo temporal y lo eterno ya no existen, en vista de la revelación y su luz—digamos, porque aquí es necesaria la fuerza precisa del lenguaje técnico bajo la razón formal del *revelatum*[173]—como objetos dispares, conocidos mediante procesos diferentes: Dios y criatura, misterio escondido en el Padre y relato bíblico. El Verbo eterno y el Verbo hecho carne, la especulación contemplativa y las reglas de vida moral, el simbolismo sacramental y la comunidad de los santos. No, por el contrario, todos caen bajo el mismo principio de conocimiento. Las categorías tan firmemente definidas por el filósofo entre lo especulativo y lo práctico ya no dividen este conocimiento; ni los que dieron base, en Agustín, al doble registro de la *ratio superior* y de la *ratio inferior*. Sin duda, ambos tendrán su lugar. La moral—incluso la moral práctica—es una porción de esta sabiduría teológica, y Santo Tomás hace amplio uso en varios tratados de la *ratio superior* e

---

[170]Se refiere expresamente (*qu. 12*; ed. Steg., p. 45) al texto de Agustín: *Loquendi enim latiore consuetudine, utraque sapientia et scientia sapientia, utraque scientia dici potest*. *De Trin., lib. XIII, cap. 19, 24; P. L., 42, 1034.*

[171]Nos inspiramos aquí estrechamente en el estudio en el que P. Deman, basándose en el trabajo de H.-I. MARROU sobre la formación y la cultura de san Agustín (*S. Agustín y el fin de la cultura antigua*, París, 1938), muestra cómo la ciencia y la sabiduría agustiniana entraron eficazmente en la composición de la teología medieval. *Cf. Composantes de la théologie*, en *Rev. des sc. phil. et théol*., XXVIII (1939), pp. 386-434.

[172] *In Boet. de Trin., qu. 2, art. 2, ad 1*. La objeción fue esta: "*Sapientia contra scientiam dividitur; sed sapientia est divinorum; non ergo scientia*".

[173] "*...Sacra doctrina considerat aliqua secundum quod sunt divinitus revelata... Omnia quaecumque sunt divinitus revelabilia, communicant in una ratione formali objecti hujus scientiae*". *I° Pars, qu. 1, art. 3*

inferior; pero este conocimiento se sitúa en el mismo campo de la inteligibilidad, que constituye la luz de la fe como obra de la ciencia: el *intellectus fidei*[174].

La misma suposición en la sabiduría de la ciencia de las Escrituras. San Agustín, en *De doctrina christiana*, había codificado las leyes de la exégesis bíblica—como hemos visto—en una propedéutica científica, de modo que la especulación de la sabiduría tuviera datos adecuados y precisos. Nada se pierde, nada debe perderse con este servicio hermenéutico; pero, dada la diversidad de funciones, particularmente en las técnicas literarias e históricas de la exégesis, la sabiduría teológica encontrará su alimento en la meditación de la Escritura, fuente permanente de objeto y de luz, a la que siempre aportará sus más altas especulaciones. La *doctrina sacra*, en su unidad, irá desde el más pequeño verso del Génesis hasta la más sutil deducción de la Escuela. Hablando en términos modernos, no debemos permitir la más mínima ruptura entre teología positiva y teología especulativa. A partir de ahora, buscamos una *Sabiduría* única.

Según el contenido de la primera cuestión de la *Summa*, concedemos, pues, la diversidad interna de las funciones de la teología (*cf.* el significado del término *doctrina sacra*); pero, según la permanente insistencia de Santo Tomás en toda esta cuestión, debemos mantener la unidad espiritual y técnica de esta teología gracias a su principio formal: lo revelado en la fe. Volvemos nuevamente a la conclusión de nuestra larga investigación sobre la estructura de la teología: la presencia permanente de la fe, que asegura la "continuidad" con la ciencia de Dios, es la ley de toda su obra. "*Ut sic sacra doctrina sit velut quaedam impressio divinae scientiae, quae est una et simplex omnium*"[175]. "Es en absoluta fidelidad a este principio de teología, en total y activa sumisión a la influencia de la revelación divina, que el teólogo, profundizando (gracias al trabajo de siglos) la experiencia intelectual de un san Agustín, experimentará en su espíritu la unidad y belleza de su conocimiento, que pasa de la más modesta de las acciones humanas a la naturaleza divina y une la lectura del más mínimo texto de la Escritura a las más audaces especulaciones sobre el ser eterno"[176].

Encontramos la definición de ciencia teológica que Agustín había dado tiempo atrás, en su propio contexto; pero cada palabra adquiere un significado renovado en la transposición que sufre: "*Huic scientiae tribuens illud tantummodo quo fides saluberrima, ...gignitur, nutritur, defenditur, roboratur*"- *Atribuyéndolo a esta ciencia sólo en la forma en que la fe más sana nace, se alimenta, se defiende y se fortalece.*

---

[174] "Una teología más independiente del platonismo y más consciente de su principio formal no se ve impedida en modo alguno de someter a su investigación intelectual incluso las realidades más humildes, siempre que se refieran a la fe. Pasado o futuro, inscrito en la historia o prometido a nuestras esperanzas, hace surgir la inteligibilidad, como sugiere la fe. Las minucias de la ciencia se convierten así en hechos, iguales a las grandes alas de la sabiduría". Th. DEMAN, *loc. cit., p. 425*.

[175] *1° Pars, qu. 1, art. 3, ad 2*.

[176] Th. DEMAN, *loc. cit., p. 431*.

Ni siquiera es el apetito de bienaventuranza de Agustín, esta dosis de afectividad que envuelve en él todo conocimiento, lo que no tiene su estatuto en la unidad sintética de una ciencia que va más allá de la división de lo especulativo y lo práctico. Siempre la misma razón: la única razón formal bajo la cual se clasifica todo, desde la pura contemplación hasta el más mínimo caso de conciencia. Bien lo sabe Dios así: "...*sicut et Deus eadem scientia se cognoscit et ea quae facit*"-*así como Dios se conoce a sí mismo y lo que hace por el mismo conocimiento*. La teología, incluso en sus funciones "científicas" más avanzadas, es heredera de esta sabiduría agustiniana, plenamente cualificada por la vida bienaventurada a la que tiende. No porque se transforme en una ciencia cordial preferida a los caminos y razones de la inteligencia, sino porque, en la fe, su inteligencia—*intellectus fidei*—es penetrada y conducida por el apetito de bienaventuranza que determina la fe, en preparación a la visión beatífica. El dinamismo de la teología está controlado y definido por esta trayectoria que va de la fe misteriosa a la visión prístina. Una vez más, la diversidad específica de las modalidades de sabiduría (que define Santo Tomás)[177] no limita su unidad. Los agustinos del siglo XIII, y el propio San Alberto, tuvieron dificultades para comprender la estructura de tal conocimiento y expresaron mal esta suposición en la sabiduría de las ciencias implementadas en la doctrina sagrada. De ahí la tendencia a un cierto antiintelectualismo o mejor dicho, a la insuficiente coordinación entre las funciones científicas de la teología y su ordenación interna a la "verdad afectiva beatificante", como dice Alberto[178].

De hecho, el agustinianismo no podía dejar de ceder a su peso, y cuando, en el siglo XIV, Pierre Auriol disoció la *intelligentia fidei* de la *scientia* rechazada como ciencia aristotélica[179], amplificó y sistematizó una tendencia incontestable de Agustín. Santo Tomás, en la resorción del dualismo entre ciencia y sabiduría, será más fiel a la inspiración profunda, a este amor a la inteligencia ("*Intellectum valde ama*"), que, en la fe, y bajo la disciplina del misterio, se ejerce impetuosamente. La epistemología aristotélica fue el precioso instrumento de esta síntesis; el espíritu de Agustín permanece. Los agustinos, aparentemente más místicos, no habían podido realizar la unidad espiritual de un alma, cuyo primer acto de religión sería el ejercicio mismo de su razón: con santo Tomás, la inmensa curiosidad de la inteligencia humana se convierte en un acto religioso, en un ejercicio de fe mucho mejor. La teología es, más integralmente de lo que pensaba Agustín, "SCIENTIA... *qua fides saluberrima gignitur, nutritur, defenditur, roboratur*".

---

[177] *Cf. I° Pars, qu. 1, art. 6, ad 3.*

[178] Alberto MAGNO, *In I Sent., dist. 1, art. 4*: "...*Alterum est finis intentionis, et hic est conjungi intellectu et affectu et substantia cum eo quod colitur prout est finis beatificans et ideo ista scientia proprie est affective*". Y ad. 3: "*Finis ultimus ... veritas est affectiva beatificans*".

La posición de Alberto es bastante sugerente. *Cf.* A. MACCAFERRI, *Le dynamisme de la foi selon Albert le Grand*, en Rev. des sc. phil. théol., XXIX (1940), pp. 278-303.

[179] J. BEUMER, *Der Augustinismus in der theologischen Eckenntnis Lehre des Petrus Aureoli*, en Franzisk. Studien, 36 (1954), p. 137-171.

CONCLUSIÓN

EVANGELISMO Y RENACIMIENTO

Al presentar este trabajo, evocamos el clima en el que tuvo lugar la audaz instalación de la epistemología de Aristóteles en la tierra sagrada de la revelación: el clima del despertar religioso suscitado por Santo Domingo y San Francisco. Esto se debe a que, como en otras épocas, el "renacimiento" se realiza en una "evangelización". Conjunción normal, parece, bajo su paradoja, en las crisis de crecimiento del cristianismo.

Porque se trata de un renacimiento, si es que alguna vez lo hubo, el descubrimiento de Aristóteles y la asimilación de la razón griega por la teología cristiana. Entre los dos grandes cruces del Renacimiento carolingio y el *Quattrocento*, los siglos XII y XIII marcan una etapa distintiva en la recuperación del capital de la Antigüedad. Aún rudimentario, el despertar de los carolingios había renovado en los espíritus el encanto de Roma, de una Roma ideal y quimérica, cuyo mito era la grandeza del "santo imperio" de Carlomagno, una resurrección mística, bajo los nuevos problemas políticos del Imperio Romano y su ideal político universal. La cultura clásica de Alcuino, la organización de la enseñanza, el gusto por la bella escritura, componen entonces en torno al mito de Roma este renacimiento carolingio, cuyas aspiraciones, por débiles que sean, abrieron la Edad Media, después de que el Islam hubiera arruinado decididamente el antiguo equilibrio geográfico y político del mundo.

Por otra parte, si durante el *Quattrocento* la seducción de la Antigüedad anima todo el campo de la cultura, incluidas las disciplinas políticas y la especulación filosófica, es evidentemente en el doble dominio de las letras y de las artes plásticas donde el gran Renacimiento manifiesta su triunfo y su grandeza permanente. La misma palabra *humanismo* queda marcada para siempre por esta especialización, por así decirlo, del mismo modo que establece también una noción de naturaleza que el cristiano encuentra difícil. La reforma católica resistió ferozmente la influencia pagana; Savonarola disputa Florencia con los Médicis, Cayetano lucha contra el aristotelismo paduano y si, en Saint-Jacques, el dominico Guillermo Petit colabora con Lefèvre d'Etaples, Reuchlin en Colonia es condenado por la Inquisición.

Entre estos dos cruces, los siglos XII y XIII no interrumpen un desarrollo homogéneo, a pesar de los cambios en su equilibrio, y la Escuela encuentra allí su entorno de trabajo. Lutero no se equivocará al anatematizarlo al mismo tiempo que Aristóteles. La entrada de Aristóteles, en efecto, en el siglo XIII en París, así como el resurgimiento del derecho romano, en el siglo XII, en Bolonia, son los dos ejes de este

"renacimiento", y no es porque haya tenido éxito Cristianamente, que hay que malinterpretarlo bajo la máscara escolástica que le dan los humanistas. El "material épico" de las novelas, el culto al profeta Virgilio, la práctica de los "autores" antiguos, el éxito de Ovidio, un montón de obras inmorales a las que Aristóteles llegará con la condena de 1277, atestiguan que las propias cartas también se nutren de la Antigüedad; pero el éxito de la dialéctica y los tesoros de la ciencia greco-árabe bloquearán el desarrollo de este humanismo medieval. Por el cual la crítica de los hombres del Quattrocento recupera sus derechos; todavía es necesario determinar el punto de aplicación, para dejar a la Edad Media, en la historia de la civilización occidental, su movimiento interior y la dirección de su progreso, condición indispensable para comprender su filosofía de la naturaleza y su teología de la gracia.

Se trata, por tanto, de dos caras del mismo drama en el cristianismo, que se enfrenta a la herencia recuperada de la Antigüedad: el crecimiento del racionalismo aristotélico, por un lado, y, por el otro, la restauración, en su ley y su espíritu, por parte de los abogados de Federico II, del imperio pagano bajo los emblemas del *santo imperio romano*. La misma grandeza y las mismas amenazas, cuya aguda sensación se expresa igualmente en ambos casos en los actos y doctrinas de los Papas. La obra de Santo Tomás encuentra en este paralelismo su dimensión histórica y espiritual.

Semejante renacimiento no es sólo una restitución de la Antigüedad; sin duda, incluso el regreso a los antiguos—si es más que un elemento secundario—no es la causa suficiente ni el signo decisivo de tal renovación de la cultura. El rico material así sacado a la luz necesita un alma; además, esta actualización es sólo el primer efecto del apetito del alma. Es en ella donde se realiza la renovación gozosa, y las fuentes que acaba de descubrir fueron tal vez accesibles durante mucho tiempo, pero también durante mucho tiempo infértiles en ausencia del espíritu que las aguas aún no llevaban. Dejemos que este espíritu despierte y, en las formas antiguas, será un mundo nuevo que descubrimos con entusiasmo, y en medio del cual el hombre se revelará a sí mismo para su propia regeneración. Si la Florencia del siglo XV nos ofrece este admirable e ingenuo espectáculo, también podemos reconocer sus rasgos en las aspiraciones de los clérigos del siglo XIII, e incluso ya en los sueños de los consejeros de Carlomagno; y la embriaguez racional de los maestros de las artes de París, en 1270, alcanzó las profundidades del hombre tanto y más que la inspiración de los clientes de la corte de los Medici.

Si estos son los dos componentes espirituales de todo renacimiento, estamos atentos a discernir en Santo Tomás y en sus contemporáneos lo que recogerán de la herencia antigua, pero también lo que su genio transformará al hombre de Aristóteles, como la gracia renueva la naturaleza sin violar su estructura original. Pocas veces se ha dado un caso más hermoso de competencia entre la inspiración creativa y la imitación más sincera.

Ahora bien, de esta fructífera competencia encontramos el *quid* y la explicación en un fenómeno religioso que, a principios de siglo, enfrentó la entrada de Aristóteles, y, sin paradoja, la hizo posible y vital en el cristianismo. El renacimiento es sólo un elemento de una regeneración cuyo impulso partía de una aspiración mística, y cuyo ideal era, específicamente entre las órdenes mendicantes, un retorno a la Iglesia primitiva. En el cristianismo del siglo XIII, el renacimiento fue parte del evangelicalismo.

Semejante conjunción no debería sorprendernos, ya que, incluso durante las dislocaciones más dolorosas, seguiremos viendo éxitos significativos entre los humanistas del siglo XVI. Si el renacimiento implica imitación, restitución de la Antigüedad es, sin embargo, como decíamos, en un despertar del espíritu que se realiza, en esta efervescencia social, literaria, filosófica y religiosa que ha involucrado a generaciones desde finales del siglo XII.

De hecho, la Iglesia había participado en el movimiento renovador del siglo; al margen de las instituciones agobiadas por el antiguo régimen feudal, por sus privilegios y sus riquezas, había alimentado y alentado el fervor a veces exasperado por los compromisos y los vicios del clero. El resto de los reformadores, desde Pedro Damián, no se contentan con una obra negativa de purificación, sino que, para hacerla posible, renuevan ante los ojos de clérigos y laicos el ideal de la Iglesia primitiva, la "vida apostólica", cuyo común denominador era la pobreza y la predicación componentes de semejante programa. Los textos evangélicos encuentran en ellos su virulencia, el fermento de una regeneración que pronto va más allá de la reforma canónica y afecta a la propia masa popular. Los “pobres de Cristo” y los predicadores itinerantes se levantaron por todas partes, no sin una intemperancia que Inocencio III moderó sin limitarla. Un tema difícil de estabilizar en una institución, tan pronto como la inspiración inicial pierde su pureza en medio de las exigencias sociales y morales que enfrentan a las Comunas Populares con la vieja sociedad, incluidos los prelados eclesiásticos. Pero si varios de estos movimientos se perdieron en sectas revolucionarias y heterodoxas, otros conquistaron su equilibrio en la Iglesia: Francisco de Asís, hijo de este siglo, si es que los hubo, encarna en la santidad este nuevo espíritu, y Domingo, *vir evangelicus* (Jordán de Sajonia), fundó un “ordo praedicatorum”, donde el antiguo edificio regular se transforma según las constituciones de los Comunes y de las corporaciones, donde se ejercitan las más fuertes curiosidades racionales a la luz de la fe. Joaquin de Fiore había vagado en su sueño apocalíptico de una regeneración del mundo cristiano, y los Espirituales, después de él, comprometerán la obra de reforma en curso; pero Joaquín, eco sonoro de las aspiraciones de su tiempo, había previsto con razón la llegada de una “orden de predicadores” y anunció una magnífica efusión del Espíritu. No es una simple riña si el conservadurismo de Guillermo de Saint-Amour denuncia en los Mendicantes a los promotores de un nuevo cristianismo.

No se trata aquí de repetir las fórmulas paradójicas de Thode sobre San Francisco, precursor del Renacimiento[180]; pero es innegable que, a pesar de muchas turbulencias, la misma atmósfera envuelve la *renovatio* que se realiza en los campos de la cultura, la ciencia, el pensamiento y la religión. En santo Tomás, el hermano predicador, la inspiración evangélica animará una teología dotada de sabiduría antigua. Francisco de Asís y Tomás de Aquino son los dos polos de este cristianismo y, a pesar de las diferencias fraternales más graves, incluso en la doctrina, nos negamos a oponernos a ellos, porque el mismo siglo los trajo.

Este espíritu evangélico sostiene y alimenta eficazmente la teología en pleno desarrollo y, en el surgimiento de esta savia, en la Universidad de París, debemos reconocer no el descubrimiento de los textos de Aristóteles, sino el despertar de una fe alimentada por textos sagrados. Si el convento de Saint Jacques se abrió en 1240 a la enseñanza de la *Física* Estagirita, al mismo tiempo estuvo plenamente ocupado con la gran obra de las *Correcciones* Bíblicas, llevada a cabo bajo la dirección de Hugo de Saint-Cher. Una empresa considerable que sin duda no pudo lograr su ambición de revisar una *Vulgata* corrupta sobre los textos originales, pero que da una idea del entusiasmo improbable de estos jóvenes teólogos. Además, la empresa fue reiniciada varias veces, y por varios equipos, tanto entre los Predicadores como entre los Menores, que prefirieron el método más modesto de corregir la versión de San Jerónimo.

Más que los resultados de estas empresas, nos interesa el espíritu que las anima, el gusto por beber de las fuentes y esta fe tan preocupada por las buenas herramientas de trabajo. ¿Cómo no evocar una obra análoga, durante otro renacimiento evangélico, la que en Alcalá condujo a la *Complutense*, o la que en París produjo el *Quintuplex Psalterium* de Lefèvre d'Etaples (Jacobus Faber Stapulensis)? Testimonios significativos en todo caso de un método teológico, en una época en la que el estudio técnico de la Biblia era la base de la enseñanza y ocupaba el primer lugar tanto en la estima de los estudiantes como en los reglamentos. Santo Tomás mantiene en el dominio y en el equipamiento de la sabiduría teológica la exégesis científica de la Escritura.

Lo mismo volveremos a las fuentes en el campo de las obras de los Padres, cuya actualidad teológica se renueva por la curiosidad y el trabajo.

A este evangelicalismo ni siquiera le faltan programas audaces de reforma; salió uno precisamente de Saint-Jacques, preparado por Hugo de Saint-Cher, y presentado oficialmente al Consejo de Lyon; y era de tal tamaño que, en el siglo XVII, los protestantes lo publicaron con franqueza para apoyar su programa.

Finalmente, como siempre ocurre durante los renacimientos y las reformas, al menos en el mundo occidental, un renacimiento del agustinismo viene a apoyar, en la doctrina, este evangelismo: las *tabulae* de

[180] Y, sin embargo, un historiador del arte, desconfiado del teologismo, pero sensible a las coherencias espirituales, no hablaba recientemente de Francisco de Asís, de quien se remontan todos los movimientos secretos que finalmente condujeron al Renacimiento italiano.... E. FAURE, *Introduction à l'art italien*, en *L'amour de l'art*, XIX (1938), p. 6.

las obras de Agustín, compuestas por Kilwardby, tienen el mismo significado en el siglo XIII, que las ediciones se multiplicaron en el siglo XVI. El agustinismo trae a las almas el sentido de interioridad, el apetito de bienaventuranza, la convicción del valor religioso de la inteligencia, la fe en la soberanía absoluta de la gracia, la primacía de una antropología sobrenatural sobre toda la física, la percepción realista de la economía de la salvación en toda la historia y más allá de los ciclos del cosmos. Riquezas propiamente cristianas, que garantizarán la asimilación del naturalismo griego frente a las tentaciones paganas de cualquier renacimiento.

Si la teología está hoy dotada de una disciplina científica y asume la razón aristotélica a su servicio, es ante todo porque está impulsada por una fe exigente, deseosa de organizar sus conocimientos y satisfacer a las almas en estas nuevas circunstancias. Una obra sana que pronto se verá amenazada por el *nominalismo*, con su dualismo irreductible de fe pura y crítica del conocimiento.

La teología, la *ciencia* teológica, sólo es concebible y realizable a través y en una fe plenamente efectiva; la calidad científica de esta teología se mide, no por el rigor de los instrumentos racionales utilizados, sino, en primer lugar, por la fuerza de la fe—el asentimiento y la luz, la *obedientia et lumen* (hemos visto que son dos elementos inseparables). La más cruda obediencia a la palabra de Dios y a sus órganos autorizados la establece en validez y verdad; pero la ciencia teológica sólo tiene su estatura perfecta y su opulencia espiritual si esta fe se ejercita según su perfección. Esto ciertamente no exime a los instrumentos racionales de ser verdaderos, y también de ser técnicamente perfectos; pero el alma viene de otra parte. Es el evangelicalismo el que ordena el renacimiento cristiano, no la imitación de la Antigüedad ni el uso de sus filósofos.

Tomás de Aquino murió en 1274. Pero, mientras los maestros de la facultad de artes buscaban el favor de poseer su cuerpo, la mayoría de los teólogos continuaron echándole en cara su aristotelismo. Cuando, en 1277, para decidirse definitivamente en doctrina y moral, en medio de la efervescencia desordenada que crecía, las peticiones del pensamiento cristiano, los teólogos de París, encabezados por el obispo, denunciaron y condenaron 219 proposiciones, todo un verdadero programa de errores en cuestión, Tomás de Aquino se vio comprometido y condenado más o menos expresamente en una veintena de puntos característicos de su peripatetismo, considerado como la raíz misma de este innegable “renacimiento” pagano. Unos días más tarde, en Oxford, una medida análoga, más restringida, pero no menos precisa, emanada precisamente del arzobispo de Canterbury, Robert Kilwardby, duplicó la medida tomada en París.

Es fácil imaginar la emoción en Saint-Jacques, donde el viejo Alberto Magno se apresuró a defender a su discípulo. Los más sabios entre los maestros reconocieron, además, que en sus declaraciones la condena carecía de reflexión y orden; el maestro secular Godofredo de Fontaines, poco sospechoso de favorecer a los Predicadores, protestó diciendo que este acto era un obstáculo para el estudio y el progreso científico. Sin

embargo, sería necesario esperar unos cincuenta años, hasta la canonización de Santo Tomás (1323), para que el ambiente se purificara de las sospechas depositadas sobre Saint-Jacques y su enseñanza. Durante estas luchas se estableció la primera “escuela” tomista; y si al pasar del maestro a los discípulos hay que constatar la ausencia de genio, al menos encontramos ya, con algunas preciosas referencias exegéticas, el primer desarrollo homogéneo del sistema en su vida impersonal. Un tal Juan de Paris, en sus teorías políticas, da un testimonio bastante hermoso. Y Hervé Noël, como hemos visto (p. 85), aunque insiste en la debilidad de la "ciencia" teológica, sostiene, contra Durando de san Porciano, la calidad intelectual de la *doctrina sacra*.

El punto vuelto contra Santo Tomás en esta famosa condena de 1277 no debe distraer nuestra atención de su contenido general y del campo cristiano que cubre y defiende. Leyendo estos textos, desde una distancia segura, tenemos la sorprendente evocación, no sólo de la violencia desenfrenada de esta Edad Media que nos decían tan monótona, sino también del torrente de pensamiento y moral paganos que, en 30 años, había amenazado con quitar los fundamentos mismos del cristianismo. La teología está hecha de fábulas; los sabios de este mundo son los filósofos; el cristianismo es un obstáculo para la ciencia; sólo hay felicidad en este mundo; la muerte es el fin de todo; no debemos preocuparnos por nuestro entierro, sólo debemos confesar por forma; es en vano orar; la fornicación no es pecado; la virginidad es reprensible y antinatural; etc. Los excesos del Quattrocento no llegarán más lejos, y si llegaron hasta su desenlace en el error y la inmoralidad, es quizá porque ya no estaba un Tomás de Aquino para discernir las justas peticiones de las que eran caricatura. No nos equivocamos al ver en este siglo XIII medieval un auténtico “renacimiento”; y si no quisimos reconocerlo en sus obras maestras del pensamiento, incluida la grandeza filosófica de un Siger de Brabante, nos vemos obligados a reconocerlo en los efectos del racionalismo y la inmoralidad que sancionan su desequilibrio.

Para discernir la posición, el poder y las soluciones de los maestros dominicos de Saint-Jacques en este drama del cristianismo, debemos situarnos en este punto donde, como decíamos, el renacimiento forma parte de la evangelización. No es casualidad de la historia si Santo Tomás, maestro de Aristóteles, entró en la orden de Santo Domingo, y no es por una gracia incoherente que la Orden de Santo Domingo recibió a Santo Tomás de Aquino. El nuevo cristianismo que anunció Joaquín de Fiore es aún más bello de lo que había soñado, aunque más terrenal, y la efusión del Espíritu deslumbra en estos contemplativos cuya teología da razón a la ciudad en plena vida religiosa. La teología es una “ciencia”. Esta razón misma, en su propio dominio, tiene asegurada su autonomía de principios y de método: la ciencia y las ciencias son honradas en el cristianismo, y la curiosidad del espíritu después de Alberto Magno puede coexistir con las más exquisitas sensibilidades religiosas. Agustín no está excluido, para dejar lugar a Aristóteles, porque su amor por la inteligencia transpone el intelectualismo griego a un clima superior: la sabiduría, que, sin desintegrar el conocimiento del mundo material, ni disolver el tiempo en Lo eterno, tiene un carácter verdaderamente

espiritual, cuya base es el conocimiento de nuestro propio espíritu y de su libertad. Este ingenio en el descubrimiento de la razón, esta maestría en el discernimiento, esta intrepidez en el enfoque, esta serenidad del alma: tal era el espíritu de Saint-Jacques depositado en su maestro Tomás de Aquino, tal sigue siendo el capital permanente del tomismo, hermoso fruto del único renacimiento que ha tenido éxito en el cristianismo.

Nihil obstat
H. DONDAINE, O. P.,
mag. in S. Theol.

J. HAMER, O.P.,
mag. in S. Theol.

Imprimi potest
V. DUCATILLON, *prior prov.*

Paris, 21 sep. 1956.

Imprimatur. ParÍs, 2 oct. 1956. P. GIRARD, *vic. gen.*

Esta traducción se concluyó el día 29 de mayo de 2024.

ÍNDICE

PREFACIO 3

CAPITULO I 11

DE LA DIALÉCTICA A LA CIENCIA 11

GRAMÁTICA, DIALÉCTICA, RETÓRICA 14

LOS NUEVOS FACTORES 18

LAS RESISTENCIAS 22

CAPITULO II 29

RETÓRICA SAGRADA Y APOLOGÉTICA 29

LA RAZÓN ARGUMENTADA 30

¿EXÉGESIS O CIENCIA? 34

ALEJANDRO DE HALÈS y ALBERTO EL GRANDE en París. 34

FISHACRE y KILWARDBY EN OXFORD. 42

CAPITULO III 51

LA INTELIGENCIA DE LA FE 51

SAN BUENAVENTURA 51

CAPITULO IV 56

LUZ DE LA FE Y CONOCIMIENTO TEOLOGICO 56

GUILLERMO DE AUXERRE 56

EUDES RIGAUD 58

SANTO TOMÁS EN LAS SENTENCIAS 64

CAPÍTULO V 69

LA CIENCIA TEOLÓGICA 69

TEORÍA DE LA SUBALTERNACIÓN 72

CUASI SUBALTERNACIÓN Y CIENCIA IMPERFECTA 81

LA RAZÓN TEOLÓGICA 87

CAPITULO VI 95

CIENCIA Y SABIDURÍA 95

DUALISMO AGUSTINIANO 95

LA UNIDAD DE LA TEOLOGÍA 99

CONCLUSIÓN 102

EVANGELISMO Y RENACIMIENTO 102